DÈI E DIAVOLI

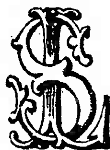
SAGGI SUL PAGANESIMO MORENTE

CARLO PASCAL

PROFESSORE NELLA UNIVERSITÀ DI CATANIA.

DÈI E DIAVOLI

SAGGI SUL PAGANESIMO MORENTE



FIRENZE

SUCCESSORI LE MONNIER

1904

Firenze, 1904. — Società Tipografica Fiorentina, Via S. Gallo, 33

AL MIO CARISSIMO AMICO

PROF. GIUSEPPE MUSCATELLO

QUESTO MIO TENUE LAVORO

SIA TESTIMONIANZA DI UN AFFETTO

CHE NON È NÈ TENUE NÈ FUGACE

SOMMARIO

più umile di fronte alla fidente aspettazione altrui. Giacchè infine io non presumo presentare altro al lettore, se non tenuissimi contributi alla trattazione di un tema grandioso, il più grandioso forse a chi scruti nelle profondità della vita e del pensiero antico. Il tema è quella immensa crisi morale e sociale che portò alla rovina dell' imperio romano. Di quella crisi il primo studio vorrebbe seguire gli atteggiamenti e gli sviluppi nella concezione religiosa, il secondo nella poesia e nella politica, il terzo gli effetti che quella crisi ebbe sulle opere d' arte. La storia di quella immensa rovina fu tema che affascinò nobilissimi intelletti: quivi volsero, tra gli altri, le loro indagini feconde il Gibbon, il Beugnot, il Boissier, il Gregorovius, il Grisar: [2] *e una lieta promessa ci è venuta testè*

---

[2] *La storia della decadenza e rovina dell' impero romano* del Gibbon è notissima e più volte riprodotta nelle principali lingue. Vedi poi: Beugnot, *Histoire de la déstruction du paganisme,* Paris, 1835; Chastel, *Histoire de la déstruction du paganisme dans l'Empire d'Orient,* 1850; E. v. Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser,* München, 1854; Schiller Hermann, *Geschichte der romischen Kaiserzeit,* Gotha, Perthes, 1887, II, p. 344 segg.; Boissier G., La *fin du paganisme,* Paris, Hachette, 1898; Gregorovius, *Storia di Roma nel Medio Evo,* libro I (ediz. ital.

d' oltr' Alpe, quella del dottissimo Cumont, che nella prefazione alla sua grandiosa opera sui Misteri di Mitra, *ci lascia sperare che anch' egli affronterà l' arduo e nobile tema.* [3] *Del qual tema i lavori che qui presento, non trattano che alcuni particolari lati ed aspetti, e con tali riserve vògliono essere raccomandati alla benevola considerazione dei lettori. D' altra parte il titolo* Dèi e Diavoli *mi è pure parso efficace a rappresentare quel profondo contrasto, che divideva le coscienze sul finire del paganesimo. Gli dèi del culto popolare erano considerati nell' opposto campo quali diavoli malvagi: e mentre gli adoratori di essi rammentavano tutti i beneficii che credevano largiti dagli dèi ai Romani, e li ponevano a riscontro con la miseria presente, anzi la miseria stessa interpretavano quale vendetta degli dèi sdegnati, gli avversarii torcevano a loro prò siffatte ragioni: i mali ond' era travagliata Roma erano per essi terribile ammonimento del vero dio, sdegnato che ai demoni malvagi si prestasse ancor culto dalla folle umanità.*

Roma, soc. editr. Naz. 1900); Grisar, *Storia di Roma*, ecc. I: *Roma alla fine del mondo antico* (ediz. ital., Roma, Lefebvre).

3 Cumont F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899, Préface, p. IX.

Come ho già detto, il primo lavoro studia la crisi del mondo antico in riguardo alla concezione religiosa. È un abbozzo, un semplice abbozzo, sulla storia della teologia pagana. A colorire il mio disegno mi è stato necessario richiamare fatti e cognizioni riferentisi alle epoche anteriori della vita romana: tali notizie, come non formanti l'obbietto della mia trattazione, sono solo sommariamente ricordate in principio, e senza alcuna documentazione. Chi vorrà approfondire le ricerche per tale periodo, potrà accedere a fonti ben più copiose ed insigni.[1] *L'obbietto principale del mio studio fu dunque il quesito: quale fu il concetto che degli dèi si ebbe nel mondo pagano, e quale quello che su di essi prevalse nel mondo cristiano. E delle sin-*

---

[1] Cfr. Marquardt I., *Le culte chez les Romains*, trad. par M. Brissaud, Paris, Thorin, 1889-1890; Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902 (nell' *Handbuch der Klass. Altertumsw.* V, 4 Abt.). Per uno sguardo generale della religione romana in questo periodo cfr. Zeller Ed., *Religion und Philosophie bei den Römern* in *Vortraege und Abhandl.* II, p. 93 segg.; e l'introduzione (p. 1-63) all'opera del Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, Hachette, 5ª ediz. 1900; e per il periodo posteriore Reville, *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886, Friedländer, *Sittengeschichte Roms* ecc. 3 Bd., Harnack, *Dogmengesch.*, I² p. 101-110, e l'opera ora citata del Boissier.

gole concezioni cristiane sui miti, sugli dèi e sui demoni mi parve potere indicare le origini nelle concezioni stesse pagane, benchè miste naturalmente e trasformate con gli elementi di altra natura che il cristianesimo importava. Certamente l' un particolare o l' altro di queste dottrine da me studiate si troverà qua e là disperso nelle opere migliori; pure, se considero che, ad es., nella poderosa storia dei dogmi dello Harnack[5] *si trovano solo, qua e là, accenni fugaci a tali dottrine (I, p. 151 n., 152, 452, 587), ho fiducia che la ricostruzione di esse in tutti i loro particolari e le loro attinenze con la dottrina evemeristica, che i padri cristiani accettavano, possa sembrare non inutile contributo.*

*Gli argomenti da me trattati in questo volume, tuttochè affatto diversi da quello sull' *Incendio di Roma*, da me precedentemente studiato, pur possono, per qualche non tenue rapporto, richiamarne naturalmente il ricordo. Ed è ricordo che piace a me stesso di provocare, giacchè a me tarda di fare qualche dichiarazione in proposito. Si aggiunge che quel lavoro vide per la quarta volta la luce*

---

[5] Harnack Ad., *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Freiburg, Mohr, 2ª ediz. 1888–1890 (3 vol.).

in un volume di Fatti e leggende, *edito da questa medesima benemerita ed antica Casa editrice, che sembra quasi con la virtù delle sue belle tradizioni conferire nobiltà agli scritti che accoglie: dal qual fatto mi viene ora novella spinta a discorrerne. La prima dichiarazione dunque che io voglio fare è la seguente: che io non debbo essere condannato ad occuparmi per tutta la vita dell'incendio e di Nerone. Chi dunque continua a confutarmi e mena poi trionfo del mio silenzio, come di silenzio cui mi abbia egli stesso ridotto, si pasce di una strana illusione. Pur v'ha, tra i campioni ultimamente scesi in lizza, qualcuno, la cui autorità e il cui valore sembrerebbe potere espugnare qualsiasi mia più pervicace volontà di tacere. Intendo parlare di Paolo Allard,* [6] *lo scrittore forbito e geniale, l'illustratore dei primi tempi del Cristianesimo e delle lunghe travagliose vicende della fede nascente. Anche però per lo scritto suo mi è occorso verificare quello che era naturale aspettarsi, trattandosi di argomento ormai già tanto trito: che cioè, se io volessi replicare agli*

---

[6] *In Revue des Questions historiques,* Aprile 1903. Cfr. pure Allard, *Les chrétiens ont-ils incendié Rome sous Néron,* Parigi, Blond et C., 1904.

argomenti suoi, mi occorrerebbe ripetere, in ordine e collocazione diversa, quel che ho già replicatamente detto. È stato più volte imputata a mia fantasia la ricostruzione che io feci, di una delle primissime credenze cristiane: quella cioè che la distruzione dell'impero fosse necessaria ad assicurare l' avvento del regno di Dio. Eppure si tratta di fatti e testimonianze, che dovrebbero disarmare ogni volontà più ribelle; ed or si aggiunge in questo volume qualche particolare curioso in proposito, e tra gli altri l' attestazione precisa di San Gerolamo (v. L' ultimo canto, *ecc., nota 28). Che altri poi mi apporti quali documenti contrarii alla mia tesi tutti i consigli e le attestazioni di mitezza e di bontà provenienti dai padri dei primi secoli, e che presuma così di provare essere impossibile, che dottrine incendiarie agitassero la prima massa della comunità cristiana, è cosa ch' io non giungo a comprendere. E per vero, io voglio pur tacere di tutto quel che ho detto e provato con le testimonianze stesse di fonte cristiana, di una fazione violenta e turbolenta in quella prima comunità; fazione nella quale è naturale che il fanatismo e la suggestione fatale di quella idea sulla distruzione dell' imperio e di Roma prorompesse ad atti forsennati e folli; voglio*

pur tacere di tutto questo: voglio anzi partire dal presupposto, inammissibile, che i Cristiani tutti, compresi gli schiavi di Nerone, fossero, sol perchè cristiani, esempio di mitezza e di bontà. Mi basterà domandare: e qual'è la ragione per cui, in seguito, quei padri, i quali non professarono dottrine se non appunto di bontà e di mitezza, non dettero consigli, se non di perdono, a riguardo degl' idoli e dei templi pagani non ebbero che un solo grido: « abbattete, incendiate? »[7] *La ragione era questa, che bisognava distruggere le sedi dei demoni, annidantisi appunto nei templi e nelle statue, secondo la credenza di cui si apportano in questo volume molteplici prove. Non è quindi naturale che, già fin d'allora, si sia voluto distruggere la casa di Nerone, che era il demone pei Cristiani, anzi il maggiore dei demoni, la bestia, l' Anticristo, e distruggere insieme Roma, ricettacolo di tutti i demoni, per dischiudere le vie al Signore, per affrettare il compimento della divina promessa, che cioè il Salvatore verrebbe dopo l'Anticristo e dopo la distruzione dell'imperio? Questo fervore di distruzione dunque, se è naturale in una massa, nella quale sia il fermento di passioni*

---

[7] Cfr. l' ultimo paragrafo del primo studio.

e d'impulsi violenti, può anche apprendersi, in giorni di aberrazione fanatica, a una moltitudine di persone, che abbiano individualmente consuetudini miti e tranquille. Ripensiamo a tutti quei vescovi del quarto secolo, che vollero, con lo schiantare dalle radici il culto antico, vedere grandiosa e trionfante la nuova fede; con quale ardore, con quale frenesia quasi di entusiasmo, essi si trascinavano dietro le moltitudini, di città in città, di villaggio in villaggio, appiccando il fuoco ad ogni simulacro, ad ogni sacello, ad ogni tempio! E gli scrittori sacri davano naturalmente lode ad essi, come ad uomini pii e servi devoti di Dio; e i canti popolari li esaltavano per avere abbruciato gl'idoli alla maggior gloria di Cristo.[8]

Si consideri dunque quanto più vivo dovesse essere il sacro fervore onde erano invasi quei primi Cristiani, per l' impulso ben maggiore che ad essi veniva dalla magnifica promessa: le nuove sorti umane, l' avvento del Regno divino essi l'aspettavano per la loro ge-

---

8 Cfr. ad es. Teodoreto, *Hist. eccl.* V, 21, a proposito del vescovo Marcello distruttore dei templi della sua diocesi di Apaméa; Sulpicio Severo, *B. Martini vita,* 10-14; e la *sequentia* popolare che si cantava in onore di S. Martino, in Du Meril, *Poésies populaires latines,* p. 169: « *ad Christi gloriam dat ignibus idola* ».

nerazione; *durante* la loro vita: *unico impedimento era ormai che Roma ancora esistesse, che l'imperio romano fosse ancor saldo e forte. Oh! con qual fremito di desiderio doveva prorompere da quei petti il grido di distruzione!... Ma è tempo che io torni al mio volume. Il quale, se mi ha tentato a toccare dell' argomento antico, sicchè io quasi mi invescavo a dirne più ancora di quello che mi fossi proposto, per più altre parti sembra quasi trarmi ed invogliarmi a ragionare di altre questioni e problemi. Ma è pur forza che io ne taccia, e sol questo aggiunga, che più mi preme. Il concetto dei Cristiani che è stato da me in questo scritto con qualche ampiezza illustrato, d' interpretare cioè quali potenze diaboliche tutte le divinità antiche, questo concetto che sembra così ingenuo e primitivo, fu in realtà la salvezza del Cristianesimo. Senza un tal concetto il Cristianesimo si sarebbe fuso e confuso con gli altri culti o sarebbe vissuto insieme con essi in pacifico accordo. Senza l' orrore che ai Cristiani ispiravano le demoniache potenze degli dèi, Cristo sarebbe entrato in mezzo a quegli dèi, a portare la nota della pietà e del sagrifizio nell' Olimpo così vario e disforme del mondo antico. Più volte e a più riprese furono fatti i tentativi dell' accordo,*

come si leggerà nel primo lavoro. Ma l'accordo era impossibile. Il Cristianesimo non poteva riconoscere agli altri culti il diritto di convivere con esso, senza riconoscere in pari tempo il diritto al male di serpeggiare per il mondo, il diritto ai demoni di dominare e di trarre alla perdizione l'umanità. Chi immagina una dottrina tollerante ed amante della libertà di coscienza, svisa il carattere della dottrina stessa e la falsa. Non vi poteva essere la libertà del male. Il Cristianesimo professava di essere la verità assoluta, perchè rivelata da Dio: al di fuori di esso non erano che le tenebre dell'errore e del peccato. Dall'altra parte, sí, era la esortazione alla tolleranza, e quando i tentativi di conciliazione fallirono, si levò la preghiera che si lasciassero almeno vivere in pace i culti antichi, che si lasciasse a ciascuno la sua religione. Non basta un solo cammino, diceva Simmaco, per giungere al grandioso mistero della divinità. Ma il Cristianesimo, che non aveva ceduto nei giorni dell' umiliazione e del dolore, non curò queste ultime voci di preghiera e di rimpianto.

Certamente alla lotta contro gli antichi culti esso trovò già in gran parte preparate le coscienze e pronte le armi negli stessi scritti della filosofia pagana. Da secoli si era eserci-

tata la critica sul problema religioso, si era acuita la lotta contro le superstizioni popolari, e contro le favole che offendevano la maestà celeste. Ed era vivo negli spiriti migliori il bisogno di una più elevata concezione religiosa, di una più pura adorazione divina. Il Cristianesimo si fece eco di questo bisogno delle coscienze più alte; ma non potè levare il popolo a quell'altezza, e se volle aver vigore e diffusione in mezzo ad esso, dovè porsi a poco a poco al livello suo, e adottare in parte i riti e il cerimoniale degli antichi culti, ed ereditare molte delle antiche feste ed assumere tutta quella organizzazione ufficiale di forme esteriori, di fastose apparenze, di terreno potere, contro cui Cristo aveva combattuto tutta la sua vita.

CARLO PASCAL.

I.

Dèi e Diavoli.

DÈI E DIAVOLI.

SOMMARIO

1. La primitiva religione romana e gli elementi stranieri penetrati in Roma. — **2.** Funzione politica della religione in Roma. Tendenze scettiche. Lotta contro le superstizioni e contro il culto delle immagini. — **3.** Attività letteraria volta a ravvivare gli antichi culti. — **4.** Carattere di tale attività letteraria. Si ringagliardiscono nella letteratura filosofica le tendenze scettiche. Monoteismo e panteismo — **5.** Spiegazioni scientifiche del concetto della divinità e dei varii miti presso gli antichi. — **6.** Confutazioni degli scrittori cristiani a tali spiegazioni. — **7.** Spiegazione data dagli scrittori cristiani: gli dèi sono demoni. I demoni pagani e gli angeli cristiani. L'origine e la natura degli dèi, cioè dei demoni, secondo gli scrittori cristiani. Gli dèi o demoni nelle leggende medioevali. — **8.** La divinazione pagana e i cristiani. Le opere demoniache degli dèi. I loro responsi commisti di verità e di menzogne. Gli oracoli pseudo-sibillini. — **9.** Come si vince la potenza demoniaca degli dèi. Gli effetti dei sagrifizii agli dèi. Gli esorcismi. — **10.** I templi e gl' idoli sono opere demoniache. Necessità di distruggerli.



1. La primitiva religione romana fu riservata e pudica, senza elementi che eccitassero la fantasia o commovessero i sensi. Quello spirito di rigore e di ordine che è così speciale del carattere romano riduceva quasi la religione a un sistema di formole esteriori, a una serie di contratti giuridici tra l'uomo e la divinità, ai quali il sentimento era affatto estraneo. I prischi romani non si curavano di rappresentarsi la forma e la vita dei loro dèi, non conoscevano semidei, non conoscevano il mondo eroico, non avevano insomma mitologia.

Ben presto cominciarono però a penetrare in Roma elementi stranieri. Dall' Etruria probabilmente non immigrarono nel Lazio se non i riti augurali; ma una larga corrente religiosa con nuove forme di culto e con leggende divine, penetrò dall' Italia

meridionale, dalla Sicilia, dalla Grecia e dall' Asia Minore. Sotto l' influenza del pensiero e della letteratura greca profondamente si mutò anche l' indole della religione romana. Fu, veramente, quello non piccolo ruscello, ma largo fiume di pensieri e di cognizioni, che invase Roma. Il poeta Porcio Licino, citato da Gellio (XVII, 21, 45), così si esprime: « Durante la seconda guerra punica la Musa con passo alato penetrò tra la fiera bellicosa gente di Romolo ». Allora le antiche tradizioni locali andarono a poco a poco adattandosi alle nuove forme di credenza, i miti greci s' intrecciarono e si confusero con le antiche fedi, le rigide severe divinità della religione primitiva furono trasformate per l' influenza delle gaie e passionate divinità dei Greci, e tutta una serie di racconti e di favole andò ad animare e a ravvivare le figure, prima così smorte, degli antichi dèi.

A poco a poco cominciò anche in Roma una poesia mitologica. E come gli annalisti facevano studio continuo per foggiare, secondo le leggende greche, le antiche tradizioni delle terre italiche, così i poeti volsero il loro canto a celebrare le memorie locali, redigendole nella forma che avevano, presso

i poeti alessandrini, i miti dell'Ellade. Vi era però una sostanziale differenza nella trattazione mitologica tra i poeti greci e i romani. Per i primi, e specialmente per quelli dell'epoca prealessandrina, il mito era controllato con la viva coscienza del popolo; i Romani prendevano invece il racconto dalla tradizione letteraria, non dalla fede popolare. Ma d'altra parte, per influsso appunto della tradizione letteraria, la fede popolare si arricchiva pur di questi nuovi elementi; sicchè a poco a poco, per quel sistema d'identificazione tra gli dèi stranieri e gli dèi romani, che si radicò così profondamente nelle coscienze, tutto intero l'Olimpo greco sorrise alle fantasie dei Romani.



2. Ma insieme con gli dèi greci eran penetrati pure in Roma la letteratura e la critica religiosa. E tal critica trovò, per ragioni affatto diverse, eccitamento e favore e presso gli aristocratici e presso il popolo. Gli aristocratici, quali Livio Salinatore, Fulvio Nobiliore, Scipione Africano Maggiore, furono potenti ed efficaci fautori delle lettere, e cercarono di ringagliardire quel moto di pensiero che veniva dalla Grecia.

Della religione essi avevano un concetto esclusivamente politico: che fosse cioè una serie di pratiche e di formole necessarie per il governo della cosa pubblica; ma, pur quando essi coprivano ufficii sacerdotali, non si peritarono punto di spiegare scientificamente tendenze affatto scettiche: il sentimento religioso non aveva eco nel loro cuore. Prevaleva la tendenza a distinguere l'uomo dal cittadino, il filosofo dal funzionario pubblico. Si badi a queste parole del *De Natura Deorum* I, 22, 61, messe in bocca a un pontefice: « si discute se esistano o no gli dèi. È cosa difficile il negarlo. Sì, se si discutesse in mezzo al popolo; ma in una conversazione e in un consesso qual'è il nostro, è cosa facilissima ». E nel *De Divinatione* (II, 12, 28) è un augure stesso che afferma recisamente il concetto che l'arte divinatoria debba essere coltivata a servizio della repubblica. Tipico del resto è il caso di Cicerone, che pure coprì ufficii sacerdotali e che fu così spregiudicato nell'investigare le supreme ragioni dell'arte augurale e della concezione religiosa in due sue opere famose [1].

---

[1] Le due opere di Cicerone, *De Divinatione* e *De Natura Deorum* furono apportate da Agostino, *Civ. Dei* IV,

Nè solo negli austeri recessi delle dispute filosofiche egli si addimostrò così libero; ma pur dinanzi al popolo, agl' inizii appena della sua carriera oratoria, così tuonava la sua gagliarda eloquenza (*Pro Roscio Amerino*, XXIV, 67): « Non vogliate credere, come spesso vedete rappresentato nelle favole, che coloro i quali hanno commesso qualche empietà o scelleraggine sieno agitati ed atterriti dalle faci ardenti delle Furie. Dalla propria colpa e dal proprio terrore è tormentato ciascuno; e il suo delitto lo agita e trae fuor di senno; e i tristi pensieri e i rimorsi lo sgomentano: queste sono le Furie assidue ed interne che notte e giorno reclamano la vendetta paterna dagli scelleratissimi figli ».

È da credere però che tale ardore polemico gli si sia a poco a poco smorzato con la esperienza politica e con la età. Egli entrò nel medesimo ordine di idee degli uomini di stato romani, i quali pure rispettando la libertà

30, come prova del dispregio in cui i Romani stessi tenevano le loro superstizioni. E nel capitolo precedente, parlando in genere dello scetticismo dei più dotti romani, così dice Agostino: « *viderunt haec intellegentiores gravioresque Romani, sed contra consuetudinem civitatis, quae daemoniacis ritibus fuerat obligata, parum valebant* ».

della discussione scientifica, volevano tenere però il popolo alieno da siffatte dispute, per non rilassarne la disciplina e i costumi. Abbiamo di ciò attestazioni precise. Lattanzio (*Inst.* II, 3, 2) riferendosi a un passo del *De Natura Deorum*, che non è conservato tra le parti superstiti dell'opera, così dice: « Comprendeva ben Cicerone quanto fossero falsi i culti degli uomini. Giacchè dopo aver con molti argomenti abbattuto le religioni, afferma tuttavia non doversi di ciò discutere in pubblico, per non spegnere con tal disputa la religione dello Stato ». Era, in parte almeno, il concetto medesimo che nell' opera stessa *De Natura Deorum* (III, 4, 10) uno degli interlocutori, Cotta, esprimeva, rispondendo allo stoico Balbo: « Con coteste argomentazioni tu finisci per rendere dubbio quel che dubbio non è ». E la ragione di tal diffidenza del disputare era tutta politica. Questi uomini, nell'interesse dello Stato, volevano, nei rapporti pubblici, star contenti al *quia;* il costume tramandato dai maggiori era legge per essi, perchè quel costume aveva tenuta salda la compagine della patria.

È quello appunto che Cotta dice precedentemente (*Nat. Deor.* III, 2, 5): « Quando si tratta della religione io seguo Tiberio Co-

runcanio, Publio Scipione, P. Scevola, pontefici massimi, non Zenone o Cleante o Crisippo, e do ascolto a C. Lelio augure e sapiente, che in una sua famosa orazione ne discorse, anzichè ad un caposcuola degli stoici ». Ma pur con tanta propensione rispettosa verso le autorità antiche, punto egli infirma la libertà della discussione scientifica. « Da te che sei filosofo, egli dice a Balbo (III, 2, 6), aspetto di conoscere le ragioni della religione, ma ai maggiori nostri io debbo credere, pure se non me ne dànno ragione ». È qui chiaramente accennato a quello sdoppiamento quasi della personalità umana, tra il pensatore e l'uomo pubblico, tra lo studioso e il cittadino, sdoppiamento cui la classe più alta di Roma pareva essersi ormai abituata con facile acquiescienza.

Ed infatti quegli stessi maggiori, alla cui autorità Cotta si richiama, non avevano tenuto condotta diversa. Così Q. Muzio Scevola, che fu pontefice massimo e fu console nel 659 di R., distingueva (pr. Agost. *Civ. Dei* IV, 27) tre specie di religioni: quella dei poeti, quella dei filosofi e quella degli uomini di Stato: la prima si poteva confutare e respingere, la seconda non era adatta per il popolo, la terza era il mezzo migliore per go-

vernare le moltitudini. Così pure un greco del circolo di Scipione Emiliano, Polibio, reputava essere supremo interesse dello Stato difendere la sua religione antica (VI, 56)[2]. Insomma la religione era una funzione politica, la cui azione doveva esplicarsi in un freno perenne e potente per il popolo e in una difesa di tutti gli ordini dello Stato, vincolati alle forme inviolabili ed intangibili del cerimoniale sacro.

Ma il popolo non fu tenero di quel freno e di quella difesa. Il popolo fu profondamente

---

[2] Questo passo di Polibio (VI, 56) è di troppa importanza perchè non se ne abbia a riportare qui tutto il senso. « Per quel che riguarda gli dèi, dice l' a., i Romani superano di molto gli altri popoli. Quello infatti che presso gli altri è biasimato, quello tiene saldo lo stato romano e cioè la scrupolosa cura della religione. Giacchè a tal punto questa cura presso di essi è stata portata e presa sul serio, sia negli affari privati sia nei pubblici, che più non si potrebbe. Ciò fa meraviglia ad alcuni, a me par fatto a cagione del popolo. Se di soli sapienti fosse composta una città, ciò non sarebbe punto necessario. Ma poichè tutto il popolo è leggiero e pieno di smodate cupidigie, d' irragionevole ira, di violente passioni, resta che con incerti terrori e tragiche paure esso sia tenuto a freno. Perciò sembra a me che non irragionevolmente nè temerariamente gli antichi abbiano importato nelle moltitudini le opinioni sugli dèi e sulle pene dell' inferno: e che per contro irragionevolmente e temerariamente gli uomini di oggi le respingano ».

scettico. Esso applaudiva nel teatro a tutti i motteggi di Plauto, che qualche volta toccavano non solo le forme religiose, ma la venerazione stessa da prestarsi agli dèi.[3] La religione non era in esso sentimento, ma osservanza di pratiche esteriori; e nei momenti in cui l'animo si espandeva più oblioso e spensierato, l'osservanza veniva meno. Così la fede religiosa decadeva. Già Catone, il grande avversario della coltura greca, ne avvertiva il decadimento: egli si lagnava, a quanto ne riferisce un passo del *De divinatione* (I, 15, 28), essere ormai neglette e cadute in oblìo molte cerimonie di augurii ed auspicii.

Ma gli è che appunto contro gli augurii e gli auspicii erano più fieri e vigorosi gli attacchi di pensatori e di poeti.

Tutti coloro che si erano abbeverati alle vive fonti della poesia greca, tutti coloro che avevano sentito il fascino dell'arte euripidea, importarono nella letteratura, specialmente

[3] Come prova di questa tendenza scettica e quasi derisoria verso gli dèi in Plauto, basterebbe l'*Amphitruo*. Ad ogni modo è frequente in lui per tal riguardo, specie nelle invocazioni, un tono motteggevole e scherzoso; vedi *Aulul.* 621 sgg., *Bacch.* 115 sgg., 892 sgg., *Capt.* 863 sgg., *Cas.* 230 sgg., 331-334, ecc.

drammatica, non solo la critica religiosa, ma altresì lo scattar mordace e violento di sdegno e di sprezzo contro tutte le superstizioni e tutte le ciurmerie volgari.

Il grande Ennio fu dei più vivaci in questa lotta. Nelle sue tragedie si era spesso presentata occasione di fare prorompere i suoi personaggi contro l' ingordigia e la crudeltà degli auguri. « Superstiziosi vati ed impudenti indovini, o inerti o folli o dominati dal bisogno: per sè non conoscono un sentiero e pretendono mostrare a un altro la via: ed a coloro ai quali promettono ricchezze chiedono pur solo una dramma ». (pr. Cic. *De div.* I, 58, 132). E non era raro trovare nelle sue tragedie cotali imprecazioni. Altrove (pr. Cic. *De div.* I, 40, 88) un altro personaggio si scagliava contro gli oracoli « che per avidità di guadagno simulano responsi »; altrove era Achille che imprecava contro gli astrologi (pr. Cic. *Rep.* I, 30): « quel che sta loro dinanzi ai piedi non vedono, e cercano di scrutare le vie del cielo! »

Ma un'altra parte della operosità poetica di Ennio aveva un contenuto meramente scientifico. Nel suo *Evhemerus* egli volgarizzava a Roma le dottrine di questo antico ed arguto filosofo, da cui ebbe nome uno

dei sistemi d' interpretazione del fenomeno religioso, quel sistema cioè che vedeva nei nomi di divinità nomi di antichi uomini, preclari per loro speciali doti e virtù e perciò dopo morte assurti all' adorazione divina, da parte dell' umanità riconoscente e stupefatta; nell' *Epicharmus* Ennio inculcava un' altra spiegazione dei miti, immaginando raffigurati sotto i nomi delle divinità i fenomeni naturali. Ci rimangono da tal poemetto i versi suoi sopra Giove (pr. Varr. *L. L.* V, 65). Il Dio vi è identificato all' aere, che diventa vento e nube, e poi pioggia e freddo, per ridiventare poi vento ed aria; e perciò appunto, è detto nel frammento, ha il nome di *Iuppiter*, *Quia mortalis aeque turbas beluasque omnes iuvat*, parole con le quali si allude all' antica erronea etimologia *iuvans pater*. E un concetto molto affine era quello di Giove considerato quale cielo ed etere animatore, che troviamo in un frammento di Pacuvio ispirato dal Crisippo euripideo (Euripide, framm. 836, Nauck[2]). Questo passo che comincia *Hoc vide circum supraque quod complexu continet Terram* (presso Varrone, *L. L.* V, 17 e 19), rammenta altro passo euripideo, che Cicerone (*N. D.* II, 25, 65) così

tradusse: *Vides sublime fusum immoderatum aethera, Qui Terram tenero circumiectu amplectitur? Hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Jovem;* e che Ennio stesso aveva reso così: *Aspice hoc sublimen candens quem invocant omnes Jovem* (presso Cic. *N. D.* II, 2, 4). — Con tal preparazione filosofica è naturale che pur contro gli auguri e gli aruspici fosse vivace la Musa Pacuviana; ce ne rimane qualche saggio nell'opera *De Divinatione*, di Cicerone (I, 57, 181), e nelle *Notti Attiche* di Aulo Gellio (XIV, 1, 34). Ed anche l'altro grande tragico latino dell'età repubblicana, Accio, segue la medesima tendenza di vivace opposizione contro le superstizioni popolari. Nella tragedia *Astianatte* un personaggio prorompeva in questa cruda espressione di realtà: « Io non presto fede agli auguri, che empiono di parole le orecchie altrui, per empire di oro le case proprie » (pr. Gellio, l. c.).

Su tutti questi scrittori aveva potente efficacia l'educazione filosofica, specialmente nel senso epicureo. Ora precetto epicureo era l'indifferenza degli dèi per le sorti umane. Gli dèi, secondo il pensiero di Epicuro, sarebbero molto infelici se dovessero pensare ogni giorno a distribuire agli uomini

il bene e il male. Questo pensiero si conferma e si avvalora di mano in mano negli scrittori con altre ragioni. « Gli dèi non si curano, credo, di quel che fanno gli uomini, era detto in una tragedia di Ennio, (pr. Cic. *De Div.* II, 50, 104), giacchè altrimenti sarebbero premiati i buoni e puniti i cattivi, il che ora non è ».

Non altrimenti l'Antigone di Accio prorompeva nel grido di supremo sconforto: « No, non governano gli dèi, no, il supremo re degli dèi non si cura degli uomini! » (pr. Macrob. *Sat.* VI, 3, 50). Più tardi Orazio dirà (*Sat.* I, 5, 101): « io so che gli dèi passano la vita tranquilli; e se v'è qualche prodigio sul mondo, non sono gli dèi che si preoccupino di mandarlo giù dall'alto dei cieli! ».

Ma se gli dèi non si curano degli uomini, a che giova il pregarli, a che giova onorarne ed adorarne le immagini? Ed ecco un' altra fase di quest' acre battaglia combattuta in Roma contro la religione popolare; la lotta contro il culto delle immagini. Pur questa lotta aveva avuto in Grecia campioni gagliardi; ed era stata collegata alla critica sul concetto antropomorfico degli dèi, critica che nel verso di Senofane si le-

vava a vivace rampogna. Nel promuovere tale lotta si trovavano di accordo con gli epicurei pure i fautori di avversarie tendenze, gli stoici, memori del detto di uno sdegnoso solitario filosofo, dal quale essi ripetevano, per più ragioni, l'eredità del pensiero: « Si purificano, macchiandosi di sangue, come se alcuno bruttato di fango volesse lavarsi nel fango.... E fanno preghiere a questi simulacri degli dèi, come se alcuno potesse discorrere con le muraglie delle sue case ». (Eraclito, framm. 5 in Diels, *Die Fragmente der Vorsocratiker*, Berlin, 1903, p. 67). Molto simili a questo, per l'intonazione generale e per un senso non celato di pietà e di disprezzo, sono alcuni passi di poeti latini. Lucilio che agitava la sua sferza in mezzo al Foro, non si peritò punto di toccare in una delle sue satire pure una delle memorie più venerate dai Romani, quella del fondatore stesso dei loro ordini religiosi, Numa Pompilio. Egli rappresenta con disdegno quella turba di devoti, che trema dinanzi alle immagini paurose e alle Lamie istituite a Roma dai Fauni e dai Numa Pompilii: « come i fanciulletti, egli aggiunge, credono che tutte le statue di bronzo abbiano vita e sieno uomini, così costoro stimano realtà i

loro sogni, credono che sia un'anima in quelle immagini » (presso Lattanzio, *Inst.* I, 22, 13). Nè meno vivace è la dipintura che fa il grande Lucrezio di questi fanatici adoratori (v, 1198–1202): « Non fa punto opera di pietà il sacerdote, che, col capo coperto, si volge verso una statua di pietra, mentre tutti si appressano alle are, non è pietà che egli s' inchini prostrato al suolo, e tenda le palme avanti ai templi degli dèi e sparga le are di copioso sangue e aggiunga voti a voti ». Vedremo poi in seguito quanto nell' epoca imperiale continuasse tenace e persistente quest' opera di demolizione contro i sagrifizii agli dèi e l' adorazione delle immagini.



3. Se nei generi di letteratura più popolari, quali la poesia drammatica e la satirica, erano così vivaci le tendenze scettiche, ciò vuol dire che quelle libere voci di dileggio alle divinità trovavano un'eco nella coscienza comune, alla quale la rinnovata cultura aveva da principio impresso quel moto e da cui veniva ora a sua volta novello impulso. I frutti maturarono ben presto. Roma divenne profondamente scettica.

Quando le classi dirigenti si accorsero che lo scetticismo invadeva le coscienze, corsero ai ripari. L'opera di restaurazione religiosa, che suole comunemente essere attribuita ad Augusto, aveva avuto fino dai tempi della repubblica validi propugnatori. Erano dotti, che cercavano di ravvivare gli antichi culti per mire e considerazioni di ordine politico, non per sentimento. Gli amici appartenenti al circolo di Scipione Emiliano si aggiravano verisimilmente nell'orbita di quelle idee scettiche che trovavano così vivace espressione nei versi di Lucilio; eppure, essi si ispiravano al concetto politico che guidava uno di loro, Polibio, quando affermava essere supremo interesse dello Stato difendere il suo culto (VI, 56). Ed infatti Furio compose una raccolta di preghiere per le operazioni militari (Macrob. III, 9, 6), Lelio compose una *aureola oratiuncula* in difesa della scienza augurale (cfr. *Nat. Deor.* III, 1, 3). Negli ultimi due secoli della repubblica e nei primi tempi dell'impero si ebbe tutta una rifioritura di opere di antichità sacra.

Fulvio Nobiliore, console nel 565, scrisse i *Fasti* e collocò l'opera sua *in aede Herculis* (Macr. I, 12, 16); Elio Stilone trattò il

diritto sacrale (Varrone *L. L.* VII, 2); Appio Claudio Pulcro, console nel 700 di Roma e C. Claudio Marcello, console nel 704, scrissero libri sulla disciplina augurale, e il secondo sosteneva che gli auspicii servivano solo ad uno scopo politico, per il bene dello Stato (Cic. *De Leg.* 2, 32); M. Valerio Messala, console nel 701, compose un *liber de auspiciis* (Gell. 13, 15, 3) e una *Explanatio auguriorum* (Festo, 161); Giulio Cesare, che è probabilmente il console del 690, compose i *libri augurales* (Prisciano, *Gramm. latini* K., 2, 270) e i *libri auspiciorum* (Macr. 1, 16, 29); di Veranio, Festo (289) rammenta l' opera sugli auspicii e Macrobio (3, 5, 6; 3, 6, 14 ecc.) quella sul diritto pontificale; Nigidio Figulo, pretore nel 696, scrisse le opere *de dis* e *de extis*. Così Granio Flacco illustrava gl'*indigitamenta* (Censorino, *de die natali* 3, 2), L. Taruzio Firmano, penetrava nei misteri dell'astrologia caldaica (Cic. *de Div.* 2, 98; Plinio, *N. H. Auct. libri* 18); Ateio Capitone e Antistio Labeone esponevano il diritto pontificale (Festo, 154 b, 253, 348 ecc.); e a dichiarare il rituale etrusco intendevano le opere di Cecina (Plinio, *N. H. Auct. l.* 2), di Giulio Aquila (ivi), di Tarquizio Prisco (ivi), di Umbricio Melior (ivi), di Cesio (Arnob. 3, 40).

Non istarò io a rammentare l'attività portentosa spiegata in tal campo da Terenzio Varrone, le cui *Antiquitates rerum divinarum* erano quasi un'ampia enciclopedia di antichità religiosa, così come il *De Natura Deorum* di Cicerone fu una enciclopedia filosofica sul problema della esistenza e della natura divina. E naturalmente, questa attività si continuò nella prima epoca imperiale: basterà rammentare i nomi di Verrio Flacco, di Giulio Igino, di Trebazio Testa, di Giulio Modesto, che fu liberto di Igino, e ne calcò valorosamente le orme. Tanti nobili ingegni, tanti uomini preclari per virtù, per dottrina, per alta condizione sociale, parevano quasi unirsi, coalizzarsi, come ad una difesa suprema: la difesa dei culti antichi dello Stato, che andavano a poco a poco decadendo dalle consuetudini e più dalle coscienze; la difesa di quei culti, nei quali essi ravvisavano il freno alle intemperanze del popolo, la salvezza della patria.



4. Tutta questa così fervida attività arrestò il moto della filosofia scettica? La risposta ci può esser data da Varrone, che di quella attività fu il più poderoso rap-

presentante. Questi studiosi di antichità, questi raccoglitori pazienti di tutti i riti e le forme del culto, riserbarono però all'attività filosofica del loro pensiero la più ampia libertà. Arnobio, un apologista cristiano, ci ha conservato notizia di quel che Varrone sentisse sopra i sagrifizii e sopra le immagini degli dèi. Al principio del libro VII dell'opera *Adversus nationes,* Arnobio si presenta il quesito di un suo supposto contradditore: E che dunque, dirà alcuno, voi credete che non debbano farsi sagrifizii? E risponde con l'autorità non di un cristiano, ma di un pagano, di Varrone appunto: no. E di Varrone riporta pure le ragioni: « gli dèi veri non desiderano e non chiedono sagrifizii, gli dèi poi che sono fatti di bronzo, di terra cotta, di gesso o di marmo tanto meno se ne curano, giacchè essi sono privi di senso; nè si commette colpa col non fare i sagrifizii, nè si acquista grazia col farli ». [4] Certo così audaci idee Varrone

[4] Servio, *ad Aen.* XI, 787 chiama Varrone *ubique expugnator religionis.* Cfr. August. *De civ. Dei* III, 4: « *Nam et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter neque fidenter, paene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant; ut eo modo animus humanus*

attinse ai principii della filosofia stoica. Sappiamo infatti da Tertulliano, *Ad nationes* II, 2, che Varrone, appunto come gli stoici, diceva il fuoco anima del mondo « *ut perinde in mundo ignis omnia gubernet, sicut animus in nobis* ». Nè meno importante è un'altro passo, pur di Varrone, che riguarda il problema delle origini stesse della religione. Di questo passo ci è riferito il contenuto da Tertulliano, *Ad nationes* II, 1. Al quesito: chi ha importato primamente tra gli uomini gli dèi, Varrone rispondeva con una triplice distinzione: i filosofi, i popoli e i poeti. L'una specie di divinità, quella importata dai filosofi, rappresentava un adombramento di fenomeni naturali, l'altra era dovuta ai racconti dei poeti; e

---

velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas aggrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius ». Anche per Varrone dunque la religione aveva scopi ed intendimenti politici. Scettico in filosofia, egli voleva nel reggimento dello Stato l' osservanza del culto ufficiale. Nel raccogliere le antichità sacre egli non ebbe altro obbietto. Ciò risulta da Agostino, *Civ. Dei* IV, 22, il quale cita anche le sue parole: « *Ex eo* (cioè dal conoscere le speciali attribuzioni di ciascun dio) *enim poterimus scire quem cuiusque rei causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum* ».

v' era infine una terza specie di divinità, che ciascun popolo adottava per conto suo.[5] Di tale distinzione troviamo già tracciate le linee in Q. Mucio Scevola, come sopra abbiam detto. È un ancor debole conato per la spiegazione del fenomeno religioso; ma questi pensosi filosofi vi intendono con pertinacia e giungeranno, come vedremo, a risultati ben più alti e severi. Ad ogni modo quel che vi ha di più vitale ed anche di più vivace, in questa critica religiosa, è la polemica contro il concetto antropomorfico degli dèi e contro l' adorazione alle loro immagini. È un pensiero che acquista di mano in mano vigore col ringagliardirsi delle tendenze stoiche, sicchè vediamo nel primo secolo dell' impero Seneca prorompere in forti affermazioni, che suonano quasi invettiva e rampogna: « Non due volte, secondo il motto volgare, egli dice (presso Lattanzio, *Institut. div.* II, 4) noi siamo fanciulli, ma

[5] Di questa triplice ripartizione di Varrone discorre a lungo Agostino, *Civ. Dei,* VI, 5 e 6. Agostino così obbietta a Varrone (ivi, 6): « *Dicis quippe fabulosos* [sc. *deos*] *accomodatos esse ad theatrum, naturales ad mundum, civiles ad urbem, cum mundus opus sit divinum, urbes vero et theatra opera sint hominum, nec alii dii rideantur in theatris, quam qui adorantur in templis, nec aliis ludos exhibeatis quam quibus victimas immolatis* ».

sempre. E la differenza tra i fanciulli e noi è questa, che i nostri giuochi sono maggiori dei loro. Perciò appunto gli uomini dánno unguenti, incensi ed aromi a queste grandi pupattole da giuoco, sagrificano pingui ed opime vittime ad esse, che hanno bensì bocca, ma senza uso di denti, ed apportano pepli ed indumenti preziosi, mentre ad esse non è necessario alcun vestimento, e consacrano oro e argento, che non hanno chi li riceva come coloro che li donarono non hanno chi da loro li accetti ». Nè meno efficace rappresentazione di questi fervidi veneratori degli dèi poneva Seneca in altro passo pur conservatoci da Lattanzio (*Instit. div.* II, 2): « Venerano i simulacri degli dèi, supplicano ad essi in ginocchio, li adorano, un giorno intero li pregano seduti o in piedi, ad essi gettano la stipe votiva, ad essi sgozzano le vittime; e, pur tenendo in sì alto conto quei simulacri, guardano poi con disprezzo gli artefici che li fecero ». [6]

[6] Altri passi veementi di Seneca vedi presso Agostino, *Civ. Dei*, VI, 10. Si noti questo: « *Sacros, inmortales, inviolabiles in materia vilissima atque inmobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu diversis corporibus induunt: numina vocant quae, si, spiritu accepto, subito occurrerent, monstra haberentur* ». Agostino cita questo ed altri simili passi da

E in mezzo al guizzo dell'ironia e allo scatto della rampogna s'insinua di tanto in tanto in questi pensosi scrittori il desiderio di una più alta concezione religiosa, di una più pura adorazione divina. Già Vergilio (*Aen.* I, 11), quando si trova a menzionare gli sdegni e le vendette di Giunone, si ferma di un tratto, come colto da un dubbio angoscioso: « albergano dunque sì grandi ire negli animi celesti? » *tantaene animis caelestibus irae?* E pure Lucrezio aveva deplorato che nature così iraconde si attribuissero agli dèi (V, 1194–5): *O genus infelix humanum, talia divis Cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!* » È un pensiero che ritornerà poi frequente negli apologisti cristiani.[7] E, pur quanto al

un' opera *Contra superstitiones,* che è citata pure da Tertulliano, *Apol.* 12. Seneca non fu però sempre coerente nei suoi pensieri circa i maggiori problemi religiosi. V. la bella trattazione del Boissier, *La religion romaine,* II, p. 65-89.

[7] È antichissima già nel paganesimo la rampogna contro la maniera antropomorfica di rappresentare gli dèi con tutti i vizii e le debolezze umane. Sono noti i bei versi di Senofane da Colofone (Bergk-Hiller[4], 16):

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν,
καὶ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα.

culto e all' adorazione divina, andò man mano afforzandosi il pensiero che l' adorazione semplice e pura della divinità meglio valesse che i grandiosi sagrifizii e le fastose offerte. A calmare gli sdegnati Penati, Orazio richiedeva non vittime suntuose, ma sol che una mano innocente spargesse sull' ara il pio farro e una mica di sale crepitante (*Cam.* III, 23, 17 sgg.). E Persio dimandava: « Che cosa giova l'oro agli dèi?... perchè piuttosto non offrire quel che dalla sua gran mensa non potrebbe offrire la perversa prole del gran Messala, la giustizia e la pietà dell' animo, e impeccabili i pensieri più riposti e il cuore caldo di generosa onestà? Dammi tutto ciò, perchè io il rechi ai templi e literò anch' io col farro » (*Sat.* II in fine). Il poeta stoico pone qui la cerimonia come una pura formalità, cui a malincuore si rassegna, quando però sia accompagnata da tutto un sagrifizio spirituale di bontà, di umanità e di giustizia. Nè altrimenti Seneca avvertiva (pr. Lattanzio VI, 25, 3) non con le immolazioni e col copioso sangue doversi onorare Dio, bensì con la purezza della mente, con l' onestà e la bontà dei propositi. « I templi in onor di Dio, egli aggiunge, non son da costruire con

l'ammassare sassi sopra sassi: ciascuno in cuor suo deve consacrargli un tempio[8] ».

Questa tendenza a spiritualizzare sempre più il culto e il concetto religioso ebbe la sua influenza pure per la questione riguardante la natura stessa della divinità. Su tal questione l'opera *De natura deorum* di Cicerone aveva richiamato l'attenzione dei Romani. Nel primo libro l'epicureo Velleio espone le opinioni e i pensieri degli antichi filosofi greci sulla natura degli dèi: dubbii, perplessità, affermazioni recise, misteriose profonde escogitazioni, stranezze e delirii, si alternano, si susseguono in quella storia degli antichi sforzi dell'umano intelletto intorno all'affannoso problema.

Quell' ampia esposizione, la quale anche molto dopo servì come fonte agli apologisti cristiani (cfr. ad es. *Octavius*, cap. 19, Lattanzio, *Inst.* I, 5), eccitò le speculazioni dei Romani, potentemente promosse dalla grande

---

[8] Imiterà il passo Cipriano, *Quod idola dii non sint* (*Opera* I, p. 19 sgg. Hartel), cap. 9: « *in nostra dedicandus est mente* [*deus*], *in nostro conservandus est pectore* ». Cfr. Arnobio, *Adv. nat.* IV, 30: « *cultus verus in pectore est atque opinatio de dis digna, nec quicquam prodest inlatio sanguinis et cruoris* ».

diffusione e dal gran favore che ebbe in Roma la filosofia stoica.

Già molto prima dell'epoca imperiale nel seno stesso del paganesimo aveva messo qualche germoglio l'idea monoteistica. Gli apologisti della nuova fede non s'ingannarono, quando attribuirono alla più remota scienza pagana alcuni barlumi di quella idea.

Lattanzio nelle sue *Istituzioni divine* (I, 5) studiosamente cerca tra gli antichi filosofi e poeti affermazioni ed accenni al concetto del Dio unico e supremo. Egli cita il Dio πρωτόγονος dei carmi orfici ed alcuni versi di Vergilio (*Aen.* VI, 724 sgg. *Georg.* IV, 221 sgg.), che egli cerca trarre alla interpretazione sua; e passando ai filosofi e prendendo le notizie dal libro I *De natura deorum* di Cicerone, esamina i varii concetti della divinità unica, identificata via via con la natura, con l'etere, con la ragione, con la mente, con la necessità, con la legge, per conchiudere infine: comunque essa si concepisca, essa è appunto quel che noi chiamiamo Dio. Ed Arnobio ricorre perfino alle arti occulte degli orientali, per conchiudere che pure per mezzo di esse gli antichi popoli avevano ravvisato e conosciuto il Dio vero ed unico (*Adv. nat.* IV, 23).

Che tal divinità unica non fosse solo concepita come una mera astrazione filosofica, ma altresì qualche volta come personalità divina, ci mostra un altro passo di Lattanzio (*Inst. div.* I, 7). Apprendiamo da esso come in un dialogo di Cicerone l'interlocutore Ortensio presentava questa obbiezione: se Dio è unico, come può essere felice nella solitudine sua? Lattanzio risponde che Dio è unico, ma non è solo, poichè ha la compagnia dei suoi angeli.

Questa credenza sulla unicità di Dio fu in Roma una conseguenza delle dottrine stoiche ed assunse quindi una forma panteistica, coerentemente a tali dottrine. Verso i tempi di Sulla il poeta Q. Valerio Sorano così invocava il sommo Giove (pr. Agostino, *De civ. Dei*, VII, 9):

> Iupiter omnipotens, rerum rex ipse deusque
> Progenitor genitrixque, Deum Deus, unus et omne.

È facile riconoscere qui un'eco della intonazione solenne che lo stoico Cleante dà al suo inno a Giove « principio della natura »: « Nulla sulla terra è al di fuori di te, nè nel cerchio immenso dell'etere divino, nè sul mare! » Nè è improbabile che allo stesso Valerio Sorano sieno da attribuire

altri versi che si trovano presso Servio (*ad Aen.* IV, 638), nei quali Giove stesso si rivolge agli dèi e così dice loro:

Caelicolae, mea membra, dei, quos nostra potestas
Officiis divisa facit.

In tal concezione della divinità Giove è veramente, secondo l'espressione di Varrone (pr. Agost. *De civ. Dei,* VII, 6) « l'anima del mondo, che lo governa col movimento e con la ragione »; gli altri dèi sono emanazioni di quell'anima divina, ministri del suo volere, ed egli ne accoglie in sè le varie nature, che in lui si ricompongono nella unità divina.

Cotal dottrina stoica fece sentire la sua influenza pur nel modo onde i teologi trattarono un'altra concezione popolare, quella dei Genii. Questi spiriti misteriosi, intermedii tra la natura umana e la divina, e immaginati dal popolo or come mortali or come eterni, rappresentavano quasi la natura intellettuale dell'uomo, ed erano come legati perennemente a lui, anima di lui, protettori e custodi della sua vita mortale. La credenza nella immortalità dell'anima portò naturalmente a quella della sopravvivenza del Genio, pur dopo la morte dell'uomo;

indi vediamo i Genii essere appaiati ai Mani (*C. I. L.* V, 246 *manibus et genio*), e nella festa in onore dei Mani, nei *Parentalia,* essere portate al *Genius* le pie offerte di corone e di grano, di viole e di sale (Ovidio *Fast.* II, 533 segg.). L'antropomorfismo fece attribuire i genii pure agli dèi. E così tutta la terra e tutto il cielo era popolato di questi spiriti misteriosi, quasi infinite particelle della immensa anima divina del mondo. Fu questa appunto la interpretazione che ne trassero i teologi stoici. Vi doveva essere un genio unico, anima dell'universo, datore infaticato di vita: tutti gli altri genii, tutte le altre anime non erano se non emanazione di quell'anima divina, di quel genio universale. « *Deus est,* diceva Varrone (pr. Agostino, *Civ. Dei,* VII, 13) *qui praepositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum* ». — Così pur da questa parte si giungeva alla affermazione della unicità di Dio, e cioè della unità della natura divina sul mondo.

Nel primo secolo dell'impero Plinio il vecchio, attesta esser comune ai suoi tempi la discussione sulla natura di Dio (*Hist. Nat.* II, 5 in f.), ed appunto per questo egli crede necessario interrompere bruscamente la esposizione sua, per fare una breve disser-

tazione su tale problema. Questa dissertazione è per noi di grande importanza, come indice del punto cui la speculazione filosofica era giunta, nella determinazione del concetto religioso. Plinio comincia dall'asserire essere stoltezza il voler determinare la forma e l'effigie di Dio. Qualunque sia questo Dio e dovunque esso sia, esso dev'essere tutto senso, tutta vista, tutto udito, tutto anima, tutto spirito, principio e termine a sè stesso. Maggiore stoltezza è, dichiara Plinio, il credere a innumerevoli dèi, o formare gli dèi dalle virtù e dai vizii degli uomini, come la Pudicizia, la Concordia, la Mente, la Speranza, l'Onore, la Clemenza, la Fede, o come pensò Democrito (?) due dèi soltanto, la Pena e il Benefizio. L'umanità debole e travagliata ricorse a cotali espedienti, memore della propria manchevolezza, affinchè ciascuno potesse partitamente adorare quello di cui più avesse difetto. Poco appresso passa Plinio a notare l'assurdità di un'altra concezione della religione popolare, quella cioè che si facciano matrimoni tra gli dèi e che in sì immenso spazio di tempo niuno nasca, e che alcuni dèi sieno sempre vecchi e canuti, altri sempre giovani o fanciulli, ecc. Ma che cosa sono dunque questi

nomi di divinità? Alcuni, come quelli sopra detti, sono nomi di virtù o di vizii umani; altri come Giove e Mercurio, sono nati dalla interpretazione di fenomeni naturali. Plinio passa poi a discorrere di quelli che adorano la Fortuna o di quelli che adorano il proprio astro e conchiude con l'affermazione recisa del concetto monoteistico e panteistico. Dio è per lui la natura, universale e infinita; e a quest'arcana divinità, alla investigazione della quale ha dedicato la poderosa opera sua, si volge il suo saluto finale (XXXVII, § 205): « *Salve, parens rerum omnium Natura, teque nobis Quiritium solis celebratam esse numeris omnibus tuis fare* ». E la Natura è la Divinità unica pure per Seneca (*De Benef.* IV, 8; *Quaest. nat.* II, 45). Nella prima parte di questa dissertazione pliniana sul concetto di Dio, abbiamo, come in breve riassunto, le ragioni che più tardi largamente spiegheranno gli scrittori cristiani, quali Arnobio, Cipriano, Firmico Materno, sulle varie divinità pagane.

Quando poi, più tardi, cominciarono a prevalere in Roma le dottrine neoplatoniche, la concezione filosofica della divinità non fu guari diversa; anche allora, come vedremo, si credette all'unico dio, che pervadeva

l' universo, ed emanava da sè altre nature divine, gli dèi minori ed i demoni, messaggeri e ministri del divino volere; ma quel Dio, quel Dio « unico e solitario, che è tutto spirito » (Apuleio, *de dogm. Plat.* I, 11), non può esser compreso dal volgo; sol per un istante il saggio, con supremo sforzo d' intelligenza, può elevarsi a comprenderlo, come guizzo di folgore che solca le nuvole oscure (Apuleio *De deo Socr.*, 3).



5. La coscienza scientifica degli antichi rimase paga solo ai sorrisi d' indifferenza o di scetticismo e alle critiche demolitrici, oppure volle penetrare più addentro nel problema, e quasi abbozzar le linee di questa storia delle credenze, e scrutare la prima origine delle varie figure divine? Quegli spiriti ardimentosi che negavano fede alle molteplici nature divine, qual concetto si facevano di esse in generale e dei singoli miti in particolare, come spiegavano l' insinuarsi di questi nomi e di queste credenze nelle coscienze umane? Noi non intendiamo proseguire tal problema sin dalla remota radiosa antichità greca; e si comprende del resto come tutte quelle idee che noi vediamo

ricomparire in Roma, in varia guisa esplicate ed illustrate, nell'ultima epoca repubblicana e nei primi secoli dell' età imperiale, non sieno che riflessi e derivazioni delle idee che il genio greco aveva lasciato all' avvenire. Nostro intento è solo di ricercare qual'è il concetto e la spiegazione che degli dèi aveva cercato di avvalorare la scienza pagana, e che essa ancor vigorosamente propugnava, quando si trovò di fronte alle critiche incessanti degli apologisti cristiani.

Tali notizie noi non possiamo desumere se non dalle opere stesse che cercavano di infirmare e confutare le risultanze della scienza pagana; ma pur tra mezzo allo sfoggio di argomentazioni, agli artifizii polemici, alle volute reticenze, potrà rifulgere per noi qualche raggio di quella luce.

La spiegazione degli dèi generalmente accettata dagli apologisti cristiani è quella evemeristica, che toglieva agli dèi il prestigio e la maestà celeste e li riduceva alle condizioni e al livello umano. [9] Clemente Alessandrino, (*Protrept.* 2, 24) cita gli scrit-

[9] Sopra i precedenti dell' evemerismo nella Grecia e cioè sopra gli scrittori che tentarono una interpretazione razionalistica dei miti, vedi F. Wipprecht, *Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung*, Tubingen, 1902.

tori che avevano propugnato e seguito tale sistema: Evemero Agrigentino, Nicanore Ciprio, Diagora, Teodoro di Cirene. Arnobio (*Adversus nationes*, IV, 29) ha questi medesimi nomi ed aggiunge quello di Pelléo Leonte.

Con l'autorità e con la scorta di tali sapienti, i quali, a suo dire, ogni più minuziosa cura avevano posto nel ricercare e portare a luce quella ignorata istoria, Arnobio protesta di poter narrare i fatti di Giove e le guerre di Minerva e di Diana, e le avventure di Libero, e il genere di vita di Venere, e il matrimonio della Magna Mater, e le origini di Serapide egizio e di Iside e dei nomi tutti degli dèi. Nè meno incline ad accettare tale spiegazione degli antichi dèi si mostrano Firmico Materno, *De errore profan. relig.*, 7, e Lattanzio nella *Epitome ad Pentadium*, 11-14 e in *Inst. div.*, I, capit. 8-22. In Lattanzio, troviamo anzi una larga applicazione di tal sistema di interpretazione dei miti.

Egli discorre di Giove convertitosi in pioggia d'oro per l'amore di Danae e dei miti di Ganimede rapito dall' aquila, di Europa trasportata dal toro, di Io trasformata in mucca. Che cosa è la pioggia d'oro? domanda Lattanzio. Le monete di oro, con le

quali Giove corruppe il debole animo femminile. Che cosa è l'aquila rapitrice di Ganimede? L'insegna di una legione che rapì il fanciullo. Che significa il toro, che, secondo la favola trasportò Europa? La nave che aveva per insegna quell'effigie. E la mucca in cui si trasformò Io per fuggire l'ira di Giunone? La nave recante quella immagine, e sulla quale essa cercò rifugio.[10]

Di fronte a queste ingenue spiegazioni accettate e propugnate dagli apologisti, troviamo un altro sistema d'interpretazione dei

---

[10] Secondo Teodoreto, (*Graecarum affectionum curatio* III, in Migne, *Patrol. gr.* vol. 83, p. 869 sgg.) quattro sono le fonti della Θεοποιία: prima l'adorazione del sole, della luna, ecc., e in genere di tutti gli elementi naturali; seconda fonte è l'adorazione degli uomini dopo la morte, e non solo dei valorosi o degl'inventori delle arti, come Ercole, Esculapio, Bacco, ma altresì degli uomini e delle donne corrotte, come Ganimede, Venere, Elena: e i Romani, dice l'a., adorarono i loro imperatori, perfino Nerone, Domiziano e Commodo. Dipoi la Θεοποιία può procedere da una terza fonte e cioè dalle parole dei vati antichi, giacchè questi si annunziarono figliuoli degli dèi e dichiararono di conoscere bene i loro padri. V'è infine un quarto genere di deificazione, pieno di estrema insania e pazzia (ἐμβροντησίας καὶ παραπληξίας ἐσχάτης μεστόν), quello per il quale gli uomini credono divinità le passioni e le attività dell'anima: così Eros ed Afrodite rappresentano il desiderio amoroso, Ares la passione guerresca, ecc.

miti, da essi costantemente avversato. Ma è sistema che poggia ben più alto quanto a valore scientifico, sicchè questi remoti pensatori sembrano avere antiveduto risultati cui sol pervenne la scienza dell'età nostra. Tutta infatti l'indagine mitologica intorno alla quale gloriosamente si affaticò il secolo testè decorso, coi sussidii amplissimi della glottologia e delle religioni comparate, ebbe a fondamento una concezione del mito che, nei risultamenti suoi, spesso non fu lontana da quella che gli antichi chiamarono fisica e naturale. Nel primitivo linguaggio di ciascuno dei popoli ariani, mancavano necessariamente astrazioni o significazioni accessorie, ogni parola era la rappresentazione di un fatto o di un fenomeno. A poco a poco le parole significanti i fenomeni naturali perdettero la loro primitiva significazione, divennero nomi di persone divine e la fantasia umana colorì quelle immagini, rappresentò come fatti della vita giornaliera i fatti della natura nella molteplicità dei suoi fenomeni, e ravvivò con questa immensa concezione ed elaborazione dello spirito tutti gli spazii e tutte le cose. [11]

---

[11] Cfr. O. Seeck, *Die Bildung der griechischen Religion* (*N. Jahrb f. d. klass. Altert.* 1899, p. 225 segg.),

Giove fu il cielo prima di essere il dio del cielo, come Cerere fu il grano prima di essere la dea del grano; e il linguaggio popolare conservò qualche documento di questa loro primitiva significazione:[12] ma quando la fantasia popolare elaborò questa rude materia, e ravvivò e personificò il cielo ed il grano, i fenomeni dell'uno e dell'altro furono concepiti quali fatti nella vita di queste persone divine. L'indagine mitica cerca dunque svolgere dall'involucro mitico l'osservazione diretta della natura che vi è nascosta, cerca quasi riprodurre, avvalendosi dei risultati etimologici e del tessuto di tutta la favola, specie nella comparazione con gli altri popoli, quel mondo lontano di

---

p. 234 : « *Im Sinne seiner Erfinder und ihrer Gläubigen ist der Mythus nicht Gleichnis oder Allegorie, sondern thatsächliche Wirklichkeit* ».

[12] Si notino le espressioni quali *sub Jove frigido, Vestam* ('il focolare') *vino perfundere, e Lare egredi, Genium suum defraudare*. Queste e siffatte espressioni rimasero nell'uso popolare; e la commedia, che del linguaggio popolare è specchio fedele, conservò insigni esemplari di tal genere; cfr. Nevio, *Com. fr.* 121 Ribbeck[3]: « *cocus edit Neptunum, Cererem et Venerem expertam Volcanom, Liberumque obsorbuit pariter* » (= *pisces, panem, holera igni cocta, vinum*). Così pure per i nomi di divinità greche; cfr. Reichenberger, *Die Entwicklung des metonymischen Gebrauchs von Götternamen*, Karlsruhe, 1891.

fantasia e di sentimento, che il popolo seppe rivestire di sì splendide forme e di sì vivaci colori. Ed anche gli antichi dotti si affannavano ad investigare quel mondo. Certamente nei singoli particolari erano il più delle volte le loro spiegazioni caduche o fallaci; ma è da notare come essi non avessero a loro disposizione nè i risultati linguistici oggi ottenuti nè le indagini comparative con le mitologie orientali e specialmente con i miti indiani, il cui significato è spesso di così intuitiva evidenza. Ad ogni modo, pure a prescindere dal fatto che qualche volta quelle spiegazioni si trovavano su quella stessa via, su cui era il vero o la maggiore approssimazione al vero, è degna di considerazione la concezione generale del fenomeno mitico, quale adombramento della vita della natura [13]. Di tale spiegazione però gli

---

[13] Questa interpretazione fisica dei miti era stata sviluppata da Metrodoro in un' opera sopra Omero. Cfr. Tatiani *Adversus Graecos*, 21, in Migne, *Patrol. gr.* VI, p. 853 : Καὶ Μητρόδωρος δε᾽ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὁμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται, πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων. Οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ᾽ εἶναι φησίν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι· φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. Metrodoro di Lampsaco era scolare di Anassagora. Prima di lui anche Teagene, fiorito nella

antichi non avevano un concetto rigorosamente scientifico: essi interpretavano come allegorie i racconti mitici, quasichè gli uomini avessero voluto deliberatamente nascondere la significazione dei fenomeni naturali sotto i nomi divini; essi non avevano quindi il concetto della formazione di un mito. Ma nei risultati le loro spiegazioni sembrano spesso precorrere quelle di oggi. Osiride era interpretato qual simbolo dei semi terrestri, Iside come la terra, Tifone come il calore e poichè le messi maturate dal calore si colgono e si separano dalla terra, e poi di nuovo all'approssimarsi dell' inverno si ripongono quali semi nella terra, si interpretava essere questa la morte di Osiride, deporre cioè i semi nella terra, e il suo ritrovamento essere il nuovo nascimento delle biade, alimentate dal calore terrestre (presso Firmico Materno, *De errore profan. relig.*, 6). Attis era interpretato qual personificazione delle biade (ivi, 3, § 2); una concezione questa che si avvi-

---

seconda metà del sesto secolo a. C. si era messo su questa via. Altri vedevano nei miti allegorie non fisiche, ma morali. V. Wipprecht, *Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung*, Tubingen, 1902, p. 9 seg.

cina molto a quella della moderna mitologia comparata, la quale nei casi del giovanetto Attis, che moriva anzi tempo e perpetuamente rinasceva, vede appunto rappresentato il nascere e il morire della vegetazione. Così questi antichi mitologi avevano ravvisato nel mito di Libero un mito solare, e in quello di Proserpina un mito lunare (ivi, 7, § 7), interpretato Giove or come il sole or come l'etere e Giunone come l'aria (presso Arnobio, III, 30); negli amori di Giove per la madre sua avevano visto raffigurato la pioggia che scende nel grembo della terra, e in quello di Giove per la figlia la pioggia che feconda i semi terrestri (presso Arnobio, V, 32). Proserpina rapita all' Orco raffigurava per essi il seme fecondo occultato nelle glebe (presso Arnobio, ivi); nè altrimenti i moderni veggono in quel mito rappresentata la vegetazione, che si cela nel grembo della terra al cominciar dell'autunno, per ricomparire lieta al ritorno della primavera, così come Proserpina ritornava ad abbracciar la madre. E in Arnobio stesso troviamo rammentato del mito di Attis anche un'altra spiegazione: quella che vi vedeva rappresentato il sole (V, 42); la moderna mitologia comparata pur trova in questa complessa figura

mitica un aspetto che lo avvicina ad un eroe solare: quello del combattimento col cinghiale, immagine del fulmine; aspetto comune ad altre figure mitiche, come al germanico Sigfrido, al celtico Diarmaid, agli ellenici Herakles, Meleagros, Adon. Non ci dilunghiamo in altri esempii. Questi antichi indagatori furono spesso traviati dalle strane etimologie che erano accreditate; e quanto la smania del vacuo etimologizzare abbia spesso celato il significato verace dei miti, si scorge da molteplici esempii di Varrone. Ad ogni modo, pur tra mezzo a incongruenze e stranezze, erano intuizioni felici e ricostruzioni geniali: e la significazione attribuita al fenomeno mitico era tale, qual fa meraviglia ritrovare in persone sprovviste di tutti i sussidii della comparazione, che hanno rivelato ai nostri giorni così reconditi veri.



6. Ma quali erano le confutazioni che gli apologisti facevano alla spiegazione fisica dei miti? Ci rimangono in quasi tutte le loro opere; e poichè le ragioni da essi addotte sono di una grande uniformità, ci basterà accennarne qualcuna. Tertulliano, *Ad nat.* II, 4, per provare che gli dèi non pos-

sono identificarsi con gli elementi, così dice: « se gli elementi sono palesi e visibili a tutti, e se per contro Iddio è inaccessibile a chiunque, *quomodo poteris ex ea parte quam non vidisti, quae vides congredi?* E soggiunge: *cum ergo non habes coniungere sensu neque ratione, quid vocabulo coniungis ut coniungas etiam potestate?* Più innanzi Tertulliano fa qualche applicazione particolare. Saturno, egli dice (*Ad nat.* II, 12) è interpretato come allegoria del tempo; gli si ascrivono a genitori il cielo e la terra, perchè anch' essi esistenti fin dall' eternità; lo si rappresenta falcato, perchè tutto vien dal tempo troncato; divoratore dei figli, perchè tutto ciò che esso produce di nuovo consuma. E si apporta qual prova il nome istesso: Κρόνος equivalente a Χρόνος. Ma a tali spiegazioni Tertulliano oppone: o era Saturno o era il tempo. Se era il tempo, come mai poteva essere Saturno, e se era Saturno, come mai poteva essere il tempo?—Non molto superiori a siffatto genere di ragionamenti sono quelli di Firmico Materno. Nell' opera destinata a confutare le religioni dei gentili, più volte egli si trova alle prese con le spiegazioni che dei varii miti avevano escogitato i filosofi del paganesimo. A proposito della in-

terpretazione del mito di Iside ed Osiride come simbolo della fecondazione e vegetazione terrestre, egli osserva (*De errore profanarum religiorum*, 6): ma che bisogno c'è di fingere adulterii e incesti? Questa pretesa ragione fisica potrebbe bene celarsi in altro modo. Ma perchè si sarebbe dovuto celare quello che è noto a tutti? — E del mito di Attis interpretato come rappresentazione della produzione terrestre e dei lavori di mietitura, così giudica Firmico (3, § 4): ma l'agricoltore già conosce quando deve rimuovere la terra, quando deve affidare ai solchi il frumento, ecc.; in ciò secondo l'autore consiste la *physica ratio*, non nella pena e nella morte di *Attis*. — Più innanzi si trova la discussione sopra altra interpretazione naturalistica, quella del mito di Liber e Proserpina, spiegati l'uno come Sole, l'altro come Luna. A tale interpretazione l'autore oppone una serie di argomenti di questo genere (7, § 7): Ma chi fu che vide fanciullo il Sole? chi lo ingannò? chi lo divise? chi mangiò le membra sue? chi rapì la Luna? chi la nascose? chi la fece consorte di Plutone? — Dopo tutto ciò, possiamo dispensarci dal riportare il discorso che egli pone in bocca allo stesso Sole, fa-

cendogli ingenuamente confutare le spiegazioni di questi studiosi del mito. — Larga messe di siffatte confutazioni potrebbe pure raccogliersi dall'opera di Arnobio, *Adversus nationes*, e specialmente dal libro IV, 33 e dal V, § 32-42. L'autore si mostra sprezzante di siffatte ragioni fisiche attribuite ai miti; le giudica anzi arguzie e sottigliezze, con le quali si è soliti difendere le cattive cause, ma le argomentazioni che egli oppone non mostrano in lui una sobrietà, e ponderatezza di giudizio maggiore degli altri. Egli domanda (V, 32) ai sostenitori della interpretazione fisica: O donde avete potuto conoscere tutto questo? ed a proposito, ad es., del mito di Attis, domanda (V, 42): se Attis è il Sole, o chi era mai quell'altro Attis, di cui si racconta la storia? [14] — I filosofi del paganesimo dovevano certo guardare con superbo dispregio a siffatte confutazioni e disdegnare di rispondere. Gli esempi apportati bastano infatti a dimostrare come questi apologisti nel fervore della polemica non comprendessero intero il significato delle dottrine, che essi si assumevano di ribattere. Ed è strano che

---

[14] Del medesimo genere di quelle sopra apportate

interpretassero come una giustificazione dei miti e della ragione di essere degli antichi dèi, quel che era invece una spiegazione scientifica di essi. A rigor di termini, la causa loro si sarebbe avvantaggiata dal ridurre il mito alle proporzioni di un fatto umano, logicamente spiegato con le ragioni del sentimento e della fantasia: dal togliere quindi ad esso ogni parvenza di soprannaturale, scomponendolo negli elementi suoi e mostrandone i progressivi sviluppi. Ma parve forse ad essi che ciò significasse avvalorare di alcuna autorità le favole tradizionali, mentre non era se non un investigare nei procedimenti della mente umana l'origine delle sue varie concezioni mitiche. Quelle ingenue confutazioni furono vittoriose; e con quella vittoria fu spenta nei secoli, fino ai tempi nostri, ogni eco di queste indagini geniali.

Ma una discussione scientifica in materia religiosa doveva spiacere a più d'uno tra gli ardenti fautori della nuova fede. L'antico motto enniano *philosophari est mihi necesse, at paucis, nam omnino haut placet,*

---

sono le obbiezioni che sulla interpretazione naturale dei miti fa Agostino, *Civ. Dei* VI, 8.

(pr. Cic. *Tusc.* II, 1, 1), avrebbe potuto essere il motto di parecchi di essi. Essi propugnavano con ardore la fede per ragioni di moralità e di sentimento, ma appunto per questo disdegnavano la profana sapienza. Ci rimane, tra le opere spurie di Cipriano (III, p. 302 sgg. Hartel) un carme dedicato ad un Senatore, il quale aveva fatto apostasia dalla religione cristiana ed era ritornato all'adorazione degl'Idoli. Doveva essere un seguace di quel teismo filosofico, che è caratteristico tra gli ultimi proseliti del paganesimo: i quali volevano conciliare la scienza con le antiche fedi crollanti, rispettando in pari tempo ed avvalorando dell'autorità propria tutte le antiche forme del culto, come depositarie per il popolo di quelle concezioni religiose, che essi volevano salvare dalla rovina. Ed è notevole l'ammonimento, che il poeta rivolge al Senatore, di non discutere troppo, giacchè anche l'alta sapienza, come tutto ciò che eccede la misura, raggiunge l'effetto opposto: *Indulge dictis, sapientia non placet alta, Omne quod est nimium, contra cadit....* (vv. 51-52).



7. Gli antichi dèi detronizzati non perdettero però ogni efficacia sugli spiriti ed ogni intervento nei fatti umani.

Fu ad essi riserbata una strana sorte, diventarono demoni. E noi indagheremo brevemente gli atteggiamenti e gli sviluppi di tale credenza, e le origini prime di essa e la sorte che toccò agli dèi in questa loro ultima miseranda trasformazione.

Tanto nel paganesimo quanto nel cristianesimo era la dottrina che vi fossero spiriti vaganti per il mondo, intermediarii tra l'uomo e la divinità, variamente operanti sui destini umani, o custodi di singole vite. Nel paganesimo la credenza nei demoni, come spiriti individuali che accompagnassero l'uomo, è molto antica: si ritrova già in Pindaro (*Pyth.* V, 164 seg.) e in Teognide (v. 161 segg.); e presso Menandro (fr. 550 Kock) si ha già la distinzione tra due specie di demoni, i buoni e i cattivi. Notissime sono del resto le tradizioni sul cattivo demone di Bruto (Plut. *Brut.* 36) e su quello di Cassio Parmense (Val. Mass. I, 7, 7).[15] Nel tardivo paganesimo tal dottrina

[15] Fu dottrina di alcuni neoplatonici che due genii,

sembrava offrire il modo di conciliare l'antico politeismo con la nuova idea monoteistica, di cui pareva farsi sempre più vivo il bisogno nelle coscienze. Massimo Tirio attesta essere già universale al suo tempo la credenza che vi fosse un unico dio, re e padre di tutte le cose, e accanto a lui molti altri dèi, figliuoli di Dio. Questo, egli dice (*Diss.* XVII, 5), professa il greco e lo straniero, l'uomo del continente e il marinaro, il saggio e l'indotto. E altrove (*Diss.* XIV, 8) egli spiega il concetto di queste divinità secondarie. Sono nature im-

uno buono ed uno malvagio custodissero la vita di ciascun uomo. Tal dottrina è rammentata da Servio, *ad Aen.* III, 63: « Sunt etiam qui putent Manes eosdem esse quos vetustas Genios appellavit, duosque Manes corporibus ab ipsa statim conceptione assignatos fuisse, qui ne mortua quidem corpora deserant consumptisque etiam corporibus sepulcra inhabitent »; e *ad Aen.* VI, 743: « Cum nascimur duos genios sortimur. Unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala: quibus assistentibus post mortem asserimur in meliorem vitam aut condemnamur in deteriorem ». V. anche Agostino, *Civ. Dei* IX, 11. — Sui demoni, oltre tutti gli autori citati dal Waser, nell' art. *daimones* della *Real-Encyclopaedie* Pauly-Wissowa (Stuttgart, 1901), può essere ancora utilmente consultato il Wahrmund, *Ueber den Begriff* δαίμων *in seiner geschichtlichen Entwickelung,* in *Zeitschrift f. d. oesterr. Gymn.* 1859, p. 761 sgg.

mortali, che risiedono tra la terra e il cielo, più deboli di Dio, ma più forti degli uomini, e sono ministri di Dio, e custodi degli uomini.

Così pure li rappresenta Apuleio nel *De Deo Socratis*, quali *medias potestates per quas desideria nostra et merita ad Deos commeant*, e Plutarco nel *De defectu oraculorum*, 10, asserisce che avevano risoluto le maggiori difficoltà quelli che avevano escogitato una stirpe di demoni intermedia tra l'uomo e la divinità. Come si vede molto si avvicinava a tale concetto quello degli angeli cristiani, che troviamo negli antichi monumenti raffigurati ai lati del Salvatore, alati campioni della verità e della fede, intermediarii tra la volontà divina e le speranze e le preghiere umane. [16] Anche su questo

---

[16] V. in Agostino, *De civit. Dei*, IX, cap. 22, spiegate le differenze tra gli angeli e i demoni. Già Origene aveva affermato che gli angeli hanno natura e divisamenti affatto diversi dai demoni (*Contra Celsum* III, 37): ἄλλης εἰσὶ φύσεως καὶ προαιρέσεως; e fu discusso come egli intendesse questa diversa natura. Secondo Lattanzio gli angeli furono creati da Dio *spiritibus suis immortalibus* (*Inst.* VII, 5, 9); ma quando gli angeli mandati sulla terra s' inquinarono, allora perdettero la loro *substantia* (*Epit.* 22), ed anche il nome di *angeli*, e divennero satelliti del diavolo.

punto si accese il dibattito tra i sostenitori delle due religioni avversarie, giacchè gli oppositori del cristianesimo, come il platonico Celso, affermavano non potersi far distinzione tra i demoni pagani e gli angeli cristiani (Orig., *Contra Celsum*, V, 4 seg.).[17] E tra le file stesse dei Cristiani non mancarono quelli che tale identità ammisero e propugnarono, e ne trassero anzi argomento a confortare la loro tesi, che parte della verità si fosse già rivelata ai saggi antichi. Viene di solito attribuita a Platone la conoscenza della vera natura degli angeli, sulla scorta di quel passo del *Simposio* (202 E.), nel quale si dice essere i demoni nature intermedie tra gli dèi e gli uomini, nunzie ai

---

[17] Qualche scrittore cristiano attribuisce a Dio quali suoi messaggeri anche gli *angeli maligni*, ma in senso affatto speciale. Non si vuole con tale espressione assegnare a quegli angeli natura malvagia, bensì denotare sol questo, che essi sieno ministri delle punizioni e delle vendette di Dio. Giacchè le sciagure, spiega Teodoreto, noi sogliamo chiamare mali. Cfr. *In Jerem.* XLIX, 14 (Migne, *Patrol.* vol. 81, p. 732): καὶ γαρ ὁ θεῖος λέγει Δαβίδ . ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ [Salm. 77, 49]. Θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλίψιν ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν. Πονηροὺς δὲ καλεῖ οὐχ ὡς φύσει τοιούτους ἀλλ' ὡς τιμωρίας χάριν ἐκπεμπομένους . Κακὰ γὰρ καλεῖν εἰώθαμεν καὶ τὰς ἐπαγομένας συμφοράς.

primi delle cose umane.[18] Tal concetto fu poi ripreso e spiegato da Porfirio, nel Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, II, sg., ed a Platone lo ascrissero Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano. « *Quid Plato?* dice Minucio (*Oct. 26*), *qui invenire Deum negotium credidit, nonne et angelos sine negotio narrat et daemonas?* E Tertulliano, *Apol.*, 22 « *Angelos etiam Plato non negavit* ». E Cipriano, (*Quod idòla dii non sint*, 6): « *Ostanes et formam veri Dei negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere. In quo et Plato pari ratione consentit et unum Deum servans ceteros angelos vel daemonas dicit* ». E Teodoreto afferma (*Graec. affect. curatio*, *Sermo* IV in Migne, *Patrol. gr.* vol. 83, p. 909): « Platone chiamò dèi e demoni quelli che noi chiamiamo angeli e disse che questi erano i sacri ministri del Signore dell'universo ».[19]

Ma il paganesimo aveva pure come ab-

[18] Dalle opinioni platoniche sui demoni derivarono poi quelle che tennero il campo nella eresia dei Valentiniani; vedi là Diss. I premessa alle opere di Ireneo, in Migne, *Patrol. gr.* vol. 7, p. 95-98. — Sul concetto dei δαίμονες in Plàtone vedi Wahrmund, in *Zeitschrift f. d. österr. Gymnas.*, 1859, p. 776-780.

[19] Contro il concetto dei platonici circa i *daemones* buoni e beati ragiona a lungo Agostino nei cap. 8-14, l. IX, del *De Civitate Dei*. V. anche *De Divin. daemonum*, c. 4.

biamo sopra visto, i suoi demoni maligni. Questi si compiacevano di sferze, battiture e digiuni, voci di malo augurio, detti osceni (Plut. *De Iside et Os*. XXVI; *De defectu oracul.* XIII in f.). Ed era turbato anche il paganesimo dalle trepide fantasie di anime invase ed agitate dai demoni; s'indicava anzi nelle superstizioni popolari una pietra miracolosa del Nilo, come avente la virtù di fugare lo spirito maligno, sol che si accostasse al naso dell'invasato (Ps. Plutarco, *De fluviis*, XVI, 2). Si può di leggieri immaginare quanto tal dottrina giovasse agli intenti degli apologisti cristiani, i quali vedevano dunque nello stesso paganesimo la conferma della loro idea, che cioè le anime degl'infedeli fossero in preda a spiriti malvagi. Lattanzio riporta le opinioni di Hermes Trismegisto e di Asclepio, che chiamavano i demoni « *nemici e tormentatori degli uomini* » (*Inst.* II, 15, 8), e rammenta anche l'appellazione che ad essi dà Hermes Trismegisto di ἄγγελοι πονηροί, appellazione la quale corrisponde a quella di *nocentes angeli* di Asclepio (Ps. Apulei. *Asclep.* c. 25, p. 48, 15 Goldb.). E tanto oltre gli apologisti procedettero in questa loro idea, che s'indussero a interpretare come spiriti maligni, pure quelli che come

tali non erano stati evidentemente considerati dagli scrittori che essi citano; Lattanzio si appella alla autorità di Esiodo, e ne riporta i due versi (*Op. et D.* 122 sg.):

τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

Peggio è che a tali scrittori, che pur si ornavano di così eletta sapienza, non ripugnasse maculare pur la grandiosa memoria di Socrate, traendo a siffatta interpretazione il demonio socratico. Menti così illuminate, che non rifuggivano dal prendere l'anima sublime di Socrate come tipo ed esempio di tutti gli ossessi, di tutti gl'invasati dal demone malvagio! Così Minucio Felice, (*Oct.* 26) « [*daemonas*] *Socrates novit qui ad nutum et arbitrium assidentis sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat* ». Così Cipriano, (*Quod idola dii non sint,* 6): « *Socrates instrui se et regi ad arbitrium daemonii praedicabat* »; e Tertulliano, (*Apol.* 22): « *sciunt daemonas philosophi Socrate ipso ad daemonii arbitrium exspectante* », e Lattanzio, (*Institut.* II, 14, 9): « *Socrates esse circa se adsiduum daemona loquebatur, qui puero sibi adhaesisset, cuius nutu et arbitrio sua vita regeretur* »; nei quali passi tutti l'esempio di Socrate è addotto,

pur quando dalle parole citate non appaia, per confermare con un' autorità storica l'esistenza dei demoni maligni.

Il cristianesimo dunque interpretò come malvagi tutti i demoni. Uno scrittore avversario dei cristiani esponeva, verso la metà del IV secolo, in forma di profezia questa che per lui era già una dolorosa realtà. In quella bizzarra traduzione di un' opera ermetica, che è conosciuta sotto il nome di *Dialogus ad Asclepium*, e che fu falsamente attribuita ad Apuleio, tra gli altri mali che si temono dalla nuova religione si annovera anche questo: « *Soli nocentes angeli remanebunt, qui humanitati conmixti ad omnia audaciae mala miseros manu iniecta compellent in bella, in rapinas, in fraudes et in omnia quae sunt animarum naturae contraria* ».

A tal condizione di demoni i filosofi del cristianesimo ridussero gli antichi dèi pagani. [20] Essi non negarono la loro realtà

[20] In questa decadenza generale degli dèi a demoni Zeus o Giove conservò però l' antica signoria su di essi, e fu considerato quindi quale il capo dei demoni. Cfr. Tatiani, *Adv. Graecos* 8 (in Migne, *Patr. gr.* VI, p. 824): καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγημένου αὐτῶν Διὸς ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην πεπτώκασι τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν,

nè il loro intervento nei fatti umani: ma li giudicarono spiriti malvagi, insidiosi, e ingannatori, che ponevano loro stanza nei templi e nelle statue consecrate ed ivi facevano risentire i loro malefici effetti, sconvolgendo le menti, distraendole dalla cognizione del vero Dio, irrompendo a quando a quando nei corpi miserandi degli uomini, torcendone le membra, distruggendone la salute. Agli dèi per tal modo non veniva neppur negata la sapienza; anzi, come vedremo, essi furono ritenuti inventori delle arti; e Lattanzio, dopo aver citato l'etimologia di *daemones: quasi* δαήμονας *id est peritos ac rerum scios*, aggiunge: « Si crede che sieno questi appunto gli dèi. E certamente essi sanno molte cose future, ma non tutto, giacchè non è lecito ad essi penetrare nei disegni di Dio, e perciò appunto

---

ὥσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρατηθέντες; —. Da Porfirio neoplatonico era stato posto a capo dei demoni malvagi Serapide da lui identificato con Plutone; e come simbolo di questa malvagia potenza demoniaca era stato posto il cane tricipite, appunto perchè il πονηρὸς δαίμων si ritrovava nei tre elementi, acqua, terra ed aria. Eusebio (*Praep. ev.* IV, 23, in Migne, *Patr.* vol. 21, p. 304-303) e Teodoreto (*Graec. affectionum curatio,* III in Migne, *Patr.* vol. 83, p. 881) citano per gli scopi della loro polemica questi luoghi di Porfirio.

sogliono adattare a doppio senso i loro responsi » (*Inst.* II, 14, 6).[21] Questa concezione degli dèi si unì in uno strano miscuglio con la concezione evemeristica, che abbiamo visto accetta ai cristiani e con reminiscenze mitologiche e reminiscenze bibliche; e ne venne fuori una specie di novella teogonia, di cui troviamo tracciate le linee ben per tempo, nel più antico dei poeti latini cristiani, in Commodiano. Questi, nel libro I delle *Instructiones*, ha uno speciale carme sul culto dei demoni, e così spiega l' origine di essi (L. I, 3; ediz. Ludwig, Teubner, 1878): « Quando Dio onnipotente ornò l' universa natura, volle che gli angeli visitassero la terra; ma essi, quaggiù mandati, spregiarono le leggi di Dio. Tanta era la bellezza delle donne, che essi ne rimasero vinti. Ma appenachè, contaminati di colpa, non poterono più essere accolti nel cielo, si ribellarono a Dio e gli avventarono be-

---

21 Il concetto degli Dei secondo i Cristiani veniva ad essere esattamente espresso da Agostino, (*Civ. Dei*, VIII, 26), quando diceva, deducendolo da alcune parole di Hermes Trismegisto, che ogni dio ha per anima un demone e per corpo un simulacro. — L'etimologia poi di δαίμονες da δαήμονες Lattanzio trasse da un passo platonico, *Crat.* 398, B: ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε.

stemmie. Allora l' Altissimo pronunciò giudizio sopra di loro. Dal loro seme vuolsi siano nati i giganti. Da questi furono importate le arti sulla terra, giacchè essi insegnarono e a tingere le lane e ad esercitare ogni altra arte. Quando furono morti, gli uomini dedicarono ad essi simulacri; ma poichè essi erano nati di malvagio seme, Iddio decretò non fossero accolti nel cielo; sicchè essi vagando vanno ora sconvolgendo non pochi corpi di uomini. Sono questi gli dèi che voi onorate e pregate ». [22] Sono manifesti in questo racconto i varii elementi formatori. Ed anzitutto la contaminazione degli angeli operata dalle femmine è reminiscenza biblica; ma una reminiscenza di passi notissimi di scrittori pagani

[22] A questa derivazione dei demoni dagli angeli contaminati accenna anche Tertulliano in *Apol.* 22: « *Sed quomodo de Angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit damnata a deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud Litteras sanctas ordine cognoscitur* ». Cfr. anche *Ad nat.* II, 13 « *daemones, malorum angelorum proles* ». Secondo lui i demoni si presentano quali dèi, compiendo opere che li fanno credere tali (*Apol.* 23): « *Non ergo dignius praesumetur ipsos* [*daemonas*] *esse qui se deos faciant, cum eadem edant quae faciant deos credi, quam pares angelis et daemonibus deos esse?* » — Così pure cfr. Eusebio, *Praep. ev.* V, 2 e Agostino, *Divin. daemonum*, 6 e 8.

è il cenno delle arti ingannatrici sul mondo importate, cenno nel quale implicitamente si afferma la beata ignoranza ed innocenza dell'antica favoleggiata età aurea; e d'altra parte una manifesta derivazione dalla dottrina evemeristica è l'affermazione che, per le arti dai Giganti importate sul mondo, i mortali dedicarono ad essi i simulacri dopo la loro morte. Pure commista di elementi disformi è la narrazione, quale troviamo in Lattanzio (*Inst.* II, 14). Quando cominciò a crescere il numero degli uomini sopra la terra, Dio prevedendo che il diavolo con gl'inganni suoi avrebbe corrotto o rovinato l'umanità, mandò gli angeli a custodia dell'uman genere, e ad essi anzitutto prescrisse che non rimettessero della divina dignità, contaminandosi d'impurità terrena. E il prescrisse, perchè sapea che l'avrebbero fatto, perchè non avessero a sperar poi venia al peccato. — Quale insidiosa parte presti qui al suo Dio l'ingenuo scrittore, non è chi non vegga! E quali custodi fa egli mandar da Dio sulla terra, tali, dei quali Dio già sapeva che si sarebbero contaminati e inquinati! — Continua Lattanzio, che gli angeli dimorando sulla terra furono dal diavolo adescati al vizio e negli

amplessi muliebri corrotti. [23] Non ebbero quindi più ricetto nel cielo e ricaddero sulla terra; sicchè il diavolo da angeli di Dio li fece suoi satelliti e ministri. Quelli che furono da essi procreati non furono nè angeli nè uomini, ma ebbero tra gli uni e gli altri intermedia natura. Così ne vennero fuori due specie di demoni, l'una celeste, l'altra terrena. Questa distinzione è certamente indotta da Lattanzio in riguardo all'antica distinzione di dèi superi ed inferi. [24] Ad

---

[23] Cfr. anche Agostino (*De civ. dei* III, 5): « *Nam paene talis quaestio etiam dè scripturis nostris oboritur, qua quaeritur utrum praevaricatores angeli cum filiabus hominum concubuerint, unde natis gigantibus, id est nimium grandibus ac fortibus viris, tunc terra completa est* ». Questi passi alludono al luogo della *Genesi*, 6, 4. — La narrazione presso Teodoreto è la seguente (*Graec. affect. curatio*, X, in Migne, *Patrol. gr.* vol. 83, p. 1060): « I demoni perversissimi, per sottrarsi al mite dominio del Signore, tentarono impadronirsi del potere e attribuendosi nome di dèi, persuasero gli uomini stolti a render loro divini onori. Dipoi cercando di rafforzare il loro potere, si gloriarono di conoscere e di predire anche il futuro spingendo in inganno gli uomini semplici. E in ogni parte della terra elevarono officine d' inganni ed escogitarono i prestigi della divinazione ».

[24] È notevole però che questa distinzione di demoni celesti e demoni terrestri, come pure il pensiero che i terrestri sieno adescati dalle voluttà carnali, si trovino pure nella concezione pagana dei demoni, come risulta

ogni modo dall' una narrazione e dall' altra scaturisce chiaro qual concetto si avesse degli dèi: i figli degli angeli corrotti, importatori delle arti sul mondo, erano stati, dopo la loro morte, adorati quali dèi, ma essi non erano che demoni. All' accoglimento di tale idea la coscienza cristiana trovava già preparata la via nelle concezioni pagane. Nella credenza comune era già infatti, fino da tempo antichissimo, che i morti diventassero demoni. Secondo Esiodo (*Op. et D.* 122 segg.) gli uomini della prisca età aurea divennero, dopo la lor morte, δαίμονες, « abitanti sulla terra, patroni degli uomini, custodi delle opere giuste e delle cattive, coperti di aria, erranti dappertutto sopra la terra, datori delle ricchezze ». Il morto è chiamato δαίμων pure presso Eschilo (*Pers.* 620) ed Euripide (*Alc.* 1003); e i δαίμονες sono gli dèi Mani cioè le anime dei morti (cfr. Luciano, *De luctu* 24, *De morte Peregr.* 36, 37); sicchè è frequente nelle inscrizioni sepolcrali la dedicazione θεοῖς δαίμοσι = *Dis Manibus.* Ma un' altra parte delle concezioni cristiane era già nel paganesimo,

---

dal passo di Celso presso Origene, *Contra Celsum* VIII, 62, che si potrà vedere riportato nella nota 31,

quella cioè che interpretava come demoni gli dèi. V'era infatti tutta una classe di divinità parificata ai demoni: tale era considerato Hermes (*Corpus Inscript. Gr.* 8358), tale Hecate (*C. I. G.* 5950) e tali i *dii minores* come Memnon (ivi 4738), Mitra (ivi 6012), Crono (*Antol. Palat.* VII, 245) ecc. I filosofi del cristianesimo non fecero che congiungere queste due concezioni pagane, quella cioè che demoni fossero i morti e quella che demoni fossero gli dèi. E a congiungerle erano tratti dalla dottrina evemeristica che essi accettavano. Se gli dèi non erano che i morti, le due concezioni si riducevano in verità ad una sola, e il trovarle entrambe nelle credenze popolari pareva anzi dare in qualche modo conferma alle speculazioni dei filosofi. Solo, i Cristiani non ammisero la distinzione tra i demoni buoni e i cattivi. I demoni, cioè gli dèi, erano tutti malvagi, asserviti alla suprema potestà del male.

I ministri del Dio vero, del Dio buono, erano invece gli angeli. Distinzione cotesta che i Pagani non comprendevano. Giacchè presso di essi il nome ἄγγελος era spesso adoperato nel medesimo significato di δαίμων, e nelle iscrizioni sepolcrali di Thera troviamo tal nome aggiunto al nome del defunto

(*Inscript. Gr. Insularum*, III, 933, 947, 949–958, 968–973). Ma la distinzione ebbe vigore per l'autorità che ad essa veniva dal fatto, che i settanta si avvalsero appunto della parola ἄγγελοι a denotare gl'intermediarii tra Dio e gli uomini.

Solo ai demoni rimase il triste privilegio del male: essi furono i pervertitori della misera umanità; e come vedremo, i loro spiriti malvagi, pur vagando negli spazii intermedii tra il cielo e la terra, avevan sede nei templi e nelle statue ad essi dedicate, ed ivi si pascevano dei sagrifizii offerti ed esercitavano arcani perniciosi influssi sugli uomini. Sono questi, dice Lattanzio, (II, 14, 5) gli spiriti immondi, autori di tutti i mali che avvengono, e di essi il diavolo stesso è principe. Nè altrimenti ne parla Cipriano (*Quod idola dii non sint*, 6): « sono spiriti fallaci e vaganti, i quali, dacchè immersi nei mondani vizii perdettero nel terreno contagio il celeste vigore, non cessano di trascinar seco nella rovina e di infondere negli altri la loro depravazione ». [25]

---

[25] V. anche Tertulliano, *De idolol.* 9: « *Unum propono, angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propterea quoque dam-*

Ma non solo la realtà della loro persona non si negava agli antichi Dei. Si ammetteva la verità dell' arte divinatoria, dell'aruspicina, delle magie; l' efficacia delle preghiere, delle statue, dei sagrifizii; solo cotali opere ed arti si ritenevano peccaminose e destinate alla perdizione degli uomini.

Nè tal concezione degli dèi si dileguò mai più dalle coscienze. Una iscrizione posta nella Siria in memoria di un tempio pagano trasformato in chiesa cristiana, probabilmente verso il 514 d. C., così dice (*Corpus Inscript. Gr.* IV, 8627): « Divenne casa di Dio quello che era albergo di demoni: la luce salvatrice rifulse, ov' era nascondiglio di tenebra; ove erano i sagrifizii degl' idoli ora sono i cori degli angeli; ove Dio era irato, ora Dio è pietoso ».

Nè altrimenti, alcuni secoli dopo, echeggiò a Roma questo grido di vittoria.

Il vescovo Raugerio faceva da Ildebrando magnificare Roma diventata più gloriosa,

---

natos a deo », e Agostino, *Civ. Dei* IV, 1: « *docendum deos falsos quos vel palam colebant vel occulte adhuc colunt, eos esse inmundissimos spiritus et malignissimos ac fallacissimos daemones, usque adeo ut, aut veris aut fictis etiam, suis tamen criminibus delectentur, quae sibi celebrari per sua festa voluerunt* ». V. anche *De div. daemonum*, 4.

perchè redenta dalla soggezione dei demoni a quella di Cristo. [26]

> Et multo melius Christo sub principe pollet
> Quam cum regnaret subdita daemoniis.
> (*Sancti Anselmi Vita*. Ediz. De la Fuente. Matriti, 1870, vv. 215-216).

E così nelle credenze popolari Diana diventò il demonio che guidava di notte la tregenda delle streghe (v. Graf, *Roma nelle*

---

[26] Non altrimenti il poeta Sedulio Scotto aveva celebrato Roma, che rinchiusa tra i due templi di Pietro e di Paolo era diventata, or sì veramente, dimora simile al cielo:

> Nunc caelo est similis vere, nunc inclita Roma,
> Cuius claustra docent intus inesse deum,
> Ianitor ante fores fixit sacraria Petrus:
> Quis neget has arces instar habere poli?
> . . . .
> Parte alia Pauli circumdant atria muros,
> Has inter Roma est, hic sedet ergo deus.

(Cfr. Sedulii Scottii *Carmina quadraginta* ed. Duemmler, 1869, carm. XXXV, p. 32). E così in una poesia del secolo X pubblicata, dopo il Giesebrecht ed altri, dal Novati (*Influsso del pensiero latino* [2], p. 172 segg.) Roma stessa personificata risponde con disdegno a chi le rammenta le passate grandezze:

> Quid memoras titulos aut cur insignia prisca
> Obicis in vultum? Quid memoras titulos? ecc.

Nè diverso è il sentimento che muove il poeta Ildeberto, del secolo XI, nella seconda parte del carme *De urbis Romae ruina,* diretta a mostrare che Roma era stata resa più illustre dalla nuova religione (cfr. Wernsdorff, *Poetae lat. min.* ediz. Lemaire, IV, 66 segg.).

memorie, ecc. II, 376), e la cui opera maligna troviamo menzionata pure nelle leggende di S. Niccolò e di S. Cesario (Graf., l. c.). Così tutti gli dèi antichi compariscono nell' esercito dell'Anticristo in un poemetto di Huon de Mery del XIII secolo (Graf, l. c., 377). Il Panteon, il tempio di tutti gli dèi, divenne naturalmente il tempio di tutti i demoni. Secondo i *Mirabilia*, Agrippa, « *fecit hoc templum et dedicari fecit ad honorem Cibeles matris deorum et Neptuni dei marini et omnium daemoniorum* »; e la *Kaiserchronik*, vv. 171-190, riferisce che il sabato si celebrava a Roma la festa di Saturno *e di tutti i diavoli*, cui era consacrato un sontuoso tempio, la *Rotonda* (v. Massman, *Kaiserchr*. III, 416). — Naturalmente, potentissimo demone, ingannatore e tentatore, era Venere, che nel *Livre des créatures* di Filippo di Thaun è anzi considerata quale regina stessa dell' inferno. E demone fu pure Apollo. Nel *Roman de Edipus* (*Collection de poésies, romans*, ecc. Paris, Silvestre, 1858, a carte A, III) così è descritto il suo oracolo: « Era il sole che essi adoravano, e avevano fatto un gran simulacro d' oro, sedente sopra un carro a quattro ruote, di ricchissimo aspetto. Il diavolo abitava in

quel simulacro e dava responsi a quelli che venivano a lui e l'adoravano ».

È naturale adunque che quando Vilgardo, tutto preso dall'amore per la radiosa civiltà latina, si argomentò, nella seconda metà del sec. X, di far rivivere gli antichi dèi, avvalorando l'ingenuo tentativo con l'autorità dei poeti maggiori di Roma, l'opera sua fosse interpretata come un supremo conato di demoni, aspiranti ancora al dominio. Gli si presentarono di notte, narra uno scrittore medioevale, i demoni che avevano assunto la sembianza dei poeti antichi, e gli resero ingannevoli grazie, che egli si facesse fortunato banditore della loro fama e gli promisero gloria. Egli traviato da quegli infernali inganni, cominciò ad insegnare molte cose contrarie alla santa religione, finchè riconosciuto eretico, fu condannato a morte (cfr. Giesebrecht, *De litterarum studiis*, ecc. p. 12; trad. ital. p. 24; Comparetti, *Virgilio nel M. E.* I, p. 125).



8. Abbiamo già accennato alla divinazione, all'aruspicina, alle arti magiche, non combattute già nelle loro verità ed essenza, bensì solo nella forza ispiratrice, onde esse

muovevano, forza che si riteneva di origine demoniaca, e perciò peccaminosa e fatale. Nè tuttavia mancavano tra i Cristiani stessi quelli dediti a cotali arti. In una lettera infatti che ci è conservata da Vopisco (*Saturn.* 8) Adriano così dice dei Cristiani dell' Egitto: « *nemo Christianorum presbyter non mathematicus* ('astrologo, indovino') *non haruspex, non aliptes* ('medico secretista') ».

Vediamo ora in quale forma si presentava ai Cristiani la divinazione pagana. Porfirio compose un'opera sulla scienza, o, come egli la chiamò, filosofia degli oracoli, e di tale opera, ora perduta, numerosi estratti rimangono presso Eusebio, Teodoreto, Lattanzio, Sant'Agostino [27]. Scopo dell'opera era di venire in aiuto agli spiriti dubbiosi, a quelli che avevano domandato in grazia agli dèi, che si mostrassero, per far cessare le loro incertezze. E Porfirio voleva conseguire l'intento col raccogliere gli oracoli e i precetti religiosi, che, secondo lui, erano atti a purificare la vita. I frammenti dell'opera sua ci portano, per così dire, nel vivo della lotta tra le due religioni, e ci dànno preziose infor-

---

[27] Cfr. Porphyrii, *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*. Ed. G. Wolff. Berolini, 1856.

mazioni. L'opera riguardava quella speciale parte della teurgia, che consisteva nel provocare la presenza di una divinità. Col compimento di riti sacri l'uomo giunge a dispogliarsi della terrena impurità, e ad evocare la natura divina, costringendola, mediante preghiere e formole sacre, a rispondergli. L'impero che tali formole hanno sulla natura universa e sulle stesse divinità è tale, che esse non possono sottrarvisi. Evocate, debbono presentarsi e rispondere, sia pure mal volentieri. Il teurgo solo può scioglierle da quei vincoli, può liberarle, poichè egli solo è in possesso delle mistiche chiavi. Troviamo anzi oracoli nei quali Ecate o Apollo dichiarano essere venuti di mala voglia, perchè costretti ad obbedire. La manifestazione sensibile della divinità agli uomini si effettua in più maniere: un soffio, una voce, una luce improvvisa; alcune volte il dio entra in una statua a lui consacrata, altre volte entra nel corpo stesso del suo evocatore e parla per la sua bocca.

Questa dottrina fu accolta dalla coscienza cristiana, che solo sostituì naturalmente alla designazione di dèi quella di demoni [28]. E

[28] È notevole che nello stesso paganesimo era l'opinione che non dèi, ma demoni ministri di Dio pre-

ad accoglierla essa era tratta dai precedenti suoi stessi, dalla stessa tradizione biblica. Anche nelle credenze ebraiche era che gl'indovini fossero invasati dallo spirito demoniaco e avessero potenza di evocare i trapassati. Nel 1° libro di Samuele è l'episodio di Saul, che andò a consultare la Pitonessa di Endor, per evocare lo spirito di Samuele, benchè Saul istesso avesse sterminato dal paese gl'indovini e tutti quelli che avevano lo spirito del Pitone (I *Sam.*, 28, 3–9). E contro cotali pratiche magiche così prorompe Isaia: « Se vi si dice: domandate gli spiriti di Pitone e gl'indovini, i quali bisbigliano e mormorano, rispondete: Il popolo non domanderebbe il suo Dio? Andrebbe ai morti per li viventi? » (*Is.* 8, 19).

---

siedessero agli oracoli. Questo dice esplicitamente Plutarco, (*De defectu oracul.* 418, E), il quale però aggiunge doversi respingere l' opinione che questi demoni sieno malvagi, funesti e ingannatori. Teodoreto (*Graec. aff. curatio* X, in Migne, *Patr.* vol. 83, p. 1061) cita questo passo di Plutarco, ma premette: « Il silenzio che ora preme gli oracoli prova abbastanza che essi erano oracoli di demoni maligni, che avevano usurpato il nome di Dio, e dopochè il nostro Salvatore apparve in carne, presero la fuga, essi, che avevano importato tra gli uomini questi inganni, non sopportando lo splendore della luce divina ».

Nella dottrina biblica era dunque, più che in germe, già esplicata, siffatta concezione. Quelli che avevano lo spirito demoniaco potevano evocare i morti: e che altro facevano gli officianti pagani? Gli dèi che essi invocavano ed evocavano, non erano forse i figli degli angeli corrotti, figli i quali dopo la loro morte furono adorati quali dèi dagli uomini, ma non erano in realtà se non demoni, a servigio del gran signore del male? Gli oracoli dunque erano reali, reali le divinazioni e le arti magiche; la consacrazione delle statue e dei templi era il vincolo che impegnava questi spiriti maligni a presentarsi, tostochè fossero evocati: ogni idolo era la sede di un demonio.

Tertulliano in *De idololatria,* 15, parlando dell'alloro collocato dai cristiani sulle imposte e delle lucerne accese dinanzi alle case, chiaramente accenna all'obbligo che derivava ai demoni dal pegno della consacrazione. « I Romani, egli dice, hanno divinità perfino degli usci: *Cardea* così chiamata *a cardinibus*, *Forculus a foribus*, *Limentinus a limine,* e lo stesso *Janus a ianua:* nomi tutti vani ed immaginarii; ma quando essi sono volti alla superstizione, traggono a sè

i demoni ed ogni spirito immondo, perchè la consacrazione li obbliga. Altrimenti i demoni non hanno nomi speciali, ma trovano un nome colà ove trovano pure un pegno di consacrazione ». Così ogni demone agitando e corrompendo l'umanità sotto il nome di un dio era emissario del suo capo e signore, il diavolo [29]: e la divinazione stessa era opera di lui: Firmico Materno, (*De errore profan. rel.* 1): « *divinationem probabimus per diabolum esse inventam et perfectam.* ». Le statue ed i templi consacrati erano il fomite continuo del peccato: ivi si annidavano sotto il nome delle varie divinità, gli spiriti malvagi: e quel che vi facessero è in più luoghi a fosche tinte descritto. « Cotesti impuri spiriti, così dice Minucio Felice (*Oct.* 27), si nascondono sotto le statue e le immagini consacrate e con l'alito loro quasi ottengono autorità di nume

[29] Naturalmente ogni stranezza o bizzarria di maniaci fu attribuita alla ossessione dei demoni, come si può argomentare, tra gli altri, dal seguente passo di Teodoreto, *In Dan.* IV, 30 (Migne, *Patr.* vol. 81, p. 1369): Ἴδιον γὰρ τῶν παραπαιόντων οὐ μόνον τὸ λέγειν καὶ πράττειν ἀλόγιστά τε καὶ ἄτακτα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐσθίειν ἅπαντα τὰ προσπίπτοντα· τοῦτο δ' ἄν τις ἴδοι καὶ νῦν τοὺς ὑπὸ δαιμόνων ἐνοχλουμένους ποιοῦντας καὶ πάσχοντας.

vivente, quando spirano dentro ai vati, e si fermano nel corpo dei sani ed animano alcuna volta le fibre delle viscere animali e governano il volo degli augelli, ed emettono oracoli involuti di falsità non poche. Giacchè essi s'ingannano ed ingannano, in parte ignorando la verità, e quella parte che essi conoscono non volendo riconoscere, per trarsi a rovina. Così allontanano gli uomini dal cielo e dalla visione del vero Dio li volgono a quella delle materia, ne perturbano la vita, ne rendono inquieti i sonni, ed insinuandosi occultamente nei corpi, spiriti tenui quali sono, atterriscono le menti, agitano in convulsioni le membra; per costringere gli uomini ad adorarli e per far poi le viste di prendersi cura di loro, quando sazii del fumo degli altari e delle vittime cessano le loro coercizioni. Sono questi i furiosi, che voi vedete correre all'impazzata in pubblico, i vati, che, pur quando non sono nel tempio, così infuriano, così impazzano, così distorcono le membra ».

In quanti scrittori si trovano questi medesimi tratti e descrizioni delle opere demoniache! Già erano in Tertulliano, e le ritroviamo in Cipriano, in Lattanzio, in Firmico Materno, in Agostino, in Taziano, in Ate-

nagora, in Teodoreto, in Eusebio, in Isidoro.[31] Ed anche qui è notevole come in tale assegnazione di opere ai demoni i Cristiani si trovassero d'accordo con le concezioni che tenevano il campo nel mondo pagano.

Secondo Apuleio (*De Deo Socratis*) i demoni, giusta le speciali attribuzioni di ciascuno, formavano le visioni notturne, facevano il taglio nelle viscere, regolavano il volo degli uccelli, li ammaestravano al canto augurale, ispiravano i vati, scagliavano i fulmini, corruscavano le nubi, procuravano

---

[30] Tertulliano, *Apol.* 22: « *Itaque et corporibus valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos, et extraordinarios per vim excessus,* » ecc.; v. pure *De anima* 46. Cipriano, *Quod idola dii non sint,* 7: « *Hi ergo spiritus sub statuis atque imaginibus consecratis delitescunt, hi adflatu suo vatum pectora inspirant, extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa veris semper involvunt, nam et falluntur et fallunt, vitam turbant, somnos inquietant, inrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, valetudinem frangunt, morbos lacessunt, ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium et rogis pecorum saginati remissis quae constrinxerant, curasse videantur* ». Lattanzio, *Inst.* II, 14, 14: « *qui quoniam spiritus sunt tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum et occulte in visceribus operati valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt, ut homines his malis cogant ad eorum auxilia decurrere* ». — Firmico Mat., *De errore profan. relig.*, 13; Agost. *De Trinit.* 4, 2; Tatiani,

insomma tutti i mezzi, per cui è dato agli uomini conoscere il futuro. E naturalmente, sempre secondo le concezioni pagane, dai demoni maligni erano da aspettarsi le calamità tutte. Le loro operazioni malefiche sono esposte da Porfirio, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων II, 40-42. I demoni maligni ed il loro capo sono, secondo Porfirio, venerati da coloro che con veneficii ed incantagioni procurano i misfatti. Essi sono atti agl'inganni con ogni specie di prodigi. Per opera di essi i loro fedeli preparano filtri e pozioni amatorie. Essi ispirano le intemperanze e i desiderii delle

---

Adversus Graec. (18 in Migne, *Patrol. gr.* VI, p. 848), Atenagora, *Legatio pro Christ.* 27, (in Migne, *Patrol. gr.* VI, pag. 953), Origene, *Contra Celsum*, III, 27 (in *Patrol. gr.*, v. 11, p. 268); Eusebio, *Praep. ev.* IV, 21; V, 2; Isidoro, *Sent.* III c. 6. Secondo Teodoreto la natura dei demoni è incorporea, ma essi, soliti ad ingannare gli uomini, sogliono assumere forme a quelli estranee: *In Isaiae* cap. XIII v. 21 (Migne *Patrol. gr.* 81, p. 332) Ἀσώματος μὲν οὖν ἡ τῶν δαιμόνων φύσις, ἐξαπατᾷν δὲ τοὺς ἀνθρώπους εἰωθυῖα, ἀλλόκοτά τινα τούτοις ἐπιδεικνύουσι σχήματα. Per Origene non sono incorporei i demoni, ma essi hanno una qualità di corpo che pure è diversa da un corpo, ποιὸν σῶμα ἄλλο δέ τι ἕτερον σώματος (*Comm. in Joann.* XX, *Patrol. gr.* vol. 14, p. 638). Saremmo forse al *non corpus, sed quasi corpus*, che gli Epicurei attribuivano ai loro dèi? In περὶ ἀρχῶν I, 8 (*Patrol. gr.* vol. 11, p. 120) Origene spiega che i demoni sono detti incorporei a cagione della estrema rarità del loro corpo.

ricchezze e le ambizioni e gl' inganni. Il mendacio è familiare ad essi, giacchè vogliono essere stimati dèi, e il loro capo il sommo degli dèi. Sono costoro che godono delle libazioni e del fumo dei sacrifizii, dei quali si fa pingue il loro spirito. Giacchè esso si pasce e dei vapori e delle emanazioni e di svariate altre cose, e del sangue e dell'odore dei sacrifizii si corrobora.[31] Abbiamo dunque qui, come è facile vedere, quegli stessi pensieri sui demoni, che agitavano di trepidanze e terrori gli animi cristiani. E l'idea

---

[31] V. l' edizione dello Hercher, Porphyrii, *De abstinentia*, presso Didot, Parisiis, 1858 (insieme con Aeliani, *De natura animalium* ecc.). Questo passo (II, 42) è riportato da Eusebio, (*Praep. evang.* IV, 22 in Migne, *Patrol. gr. l.* vol. 21, p. 304) e da Teodoreto, *Graec. affect. curatio* III (in Migne, o. c. v. 83, p. 880), il quale ultimo lo cita anzi come appartenente all' altra opera di Porfirio sulla *filosofia degli oracoli*. — Molto affine al passo di Porfirio e molto importante per il concetto dei demoni nel paganesimo è il seguente passo di Celso (presso Origene, *Contra Celsum*, VIII, 62) : « Quei demoni che annunziano all' uomo e alla città il futuro e si occupano delle cose mortali, sono demoni terrestri, disfatti dalle carnali voluttà, cupidi di sangue, di fumo e di canti e ad altre cose siffatte deditissimi, e di niun' altra cosa, superiore a queste, capaci ». Celso aggiunge (presso Origene, *ivi*) « doversi sacrificare ad essi solo in quanto giovi, giacchè far questo ad ogni costo non è ragionevole ».

che tali demoni annidandosi nelle statue, esercitassero misteriosa potenza, continuò a turbare di angosce le timorose coscienze per tutto il medio evo: e così sbocciarono le leggende che attribuivano ai simulacri di Venere fascini arcani (v. Graf, *Roma nelle memorie*, ecc. II, 388–406), e circondavano di superstiziose paure la statua di Marte posta *in sul passo d'Arno* (*Inf.* XIII, 144).

Ma i demoni avevano, come abbiamo visto, pure una parziale conoscenza del vero.[32] « Ignorano la pura verità, dice Minucio Felice (*Oct.* 27), e quella verità che essi conoscono, non vogliono confessare, per trarsi a rovina ». E Cipriano (*Quod idola dii non sint*, 7): « mescolano sempre alla verità le menzogne ». E più esplicitamente Lattanzio (*Inst.* II, 14, 6): « essi sanno, sì, molte cose, ma non tutto, poichè non è lecito ad essi penetrare nel consiglio di Dio ». Indi il fatto straordinario che gli scrittori cristiani chiamino con

[32] È curiosa la spiegazione che dà Tertulliano di questa scienza degli dèi o demoni (*Apol.* 22). Secondo lui ogni spirito è alato: dunque i demoni possono essere nello stesso tempo dappertutto: per essi non vi ha distanza. Perciò essi giungono a conoscere tutto ciò che avviene altrove, e con l' annunziarlo ai mortali si fanno credere essi stessi autori di ciò che annunziano. V. anche Agost. *De divinatione daemonum*, 3.

aria di trionfo gli stessi antichi dèi ad attestare la verità della nuova fede. Ecate ed Apollo interrogati sopra Gesù Cristo fecero testimonianza della saggezza e della santità di lui. Ecate rispose tra le altre cose: « L'anima di Cristo era, per la sua santità, per la sua alta pietà, superiore a quella di tutti gli altri uomini ». (Porfirio presso Eusebio, *Praep. ev.*, VII, 1). Ed Apollo Milesio consultato se Cristo fosse un dio o un uomo, così rispose: « egli era un uomo secondo la carne; sapiente per le sue opere miracolose; ma condannato dai tribunali caldei, inchiodato sopra una croce, ebbe triste fine ». (Lattanzio, *Inst.*, IV, 13, 11).

Gli scrittori cristiani, che citano siffatti oracoli, ne menano trionfo come di una forzata confessione del vero. [33] « Sembra, dice Lattanzio (l. c., 12), che Apollo voglia negare che Cristo fosse un dio. Ma se egli confessa che era mortale secondo la carne, come diciamo anche noi, ne segue che se-

---

[33] Anche Giustino, (*Cohortatio ad Graecos*, 11, in Migne, *Patrol. gr.* VI, p. 264), dice che gli oracoli dànno ragione ai Cristiani, e ne apporta uno, che si trova pure presso Eusebio, *Praep.* IX, 10, riportato dalla nota opera di Porfirio sugli oracoli. Così pure versi dalla Sibilla vengono apportati e lodati da Teofilo (*Ad Autolycum* II, 36 in Migne, *Patr.* gr. VI, p. 1109).

condo lo spirito egli fosse Dio, quello appunto che affermiamo noi.... Ma, stretto dalla verità, non potè negare l'evidenza, come quando disse che Cristo era sapiente. Che rispondi dunque, o Apollo? Se era sapiente, dunque la dottrina sua è sapienza e niun'altra, chi la segue è sapiente e non altri ». La verità è che anche gli oracoli, e cioè quelli che li facevano parlare, partecipavano a quella tendenza di moderazione, d'imparzialità e di tolleranza, di cui troviamo più tratti al declinare del mondo pagano. Alessandro Severo, ad esempio, aveva messo nella sua cappella l'immagine di Cristo, insieme con Abramo, Orfeo ed Apollonio (Lampridio, *Aless. Sev.* XXIX); e il filosofo Porfirio, che pure era acre avversario dei Cristiani, così giudicava di Cristo: « Era un santo, e come tutti i santi è salito nei cieli. Guardati dunque dal bestemmiarlo, ed abbi compassione dell'umana follìa. Giacchè gran rischio v'è che dall'omaggio dovuto a questo giusto si vada a cascare nella follìa dei Cristiani ». (Agostino, *Civ. Dei* XIX, 23).

Ed anzi, vi ha pur qualche indizio che sia stata tentata la conciliazione tra la fede cristiana e le altre antiche fedi crollanti. Era il sistema antico dei Romani, di acco-

gliere gli dèi stranieri, perchè venissero a fare onorata compagnia ai loro dèi vetusti. A poco a poco Roma era diventata come un immenso Panteon, ove tutte le divinità adorate sulla terra avevano immagine e culto, ove i più strani riti s' intrecciavano e si confondevano, e migliaia e migliaia di voci levate al cielo dovevano raggiungere ciascuna il nume patrio. Perchè in questo consesso divino non entrerebbe anche Cristo? Non era egli una natura divina, adorata già prima di manifestarsi al mondo, sotto altro nome? Non si erano, appunto con tal sistema di identificazioni, allargati a dismisura i confini dell' Olimpo romano? Ed infatti abbiamo notizia di qualche tentativo di tal genere. « *Illic,* diceva Adriano parlando di Alessandria (Vopisc. *Saturn.* 8), *qui Serapem colunt Christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt* ». E in Roma stessa qualche cosa di simile tentò Eliogabalo, che dopo avere riunito, nel tempio dedicato a sè stesso, tutti gli oggetti di venerazione dei Romani, voleva trasferirvi pure i culti giudaici e cristiani (Lampridio, *Heliog.* 3). Ma il tentativo fallì. Cristo non volle esser confuso con gli altri dèi, cioè con i demoni. Egli doveva snidarli

dalle loro sedi e volgerli in fuga, e costringerli a confessare per mezzo dei loro oracoli la divinità sua.

Era naturale, date le credenze sulla parziale verità degli oracoli, che gli scrittori ponessero anche tali oracoli, come argomenti in prò della nuova fede. Anzi, essi si appellarono pure ai cosiddetti oracoli sibillini. Sono, questi oracoli, carmi d'indole religiosa e sociale, che alcune sètte giudaiche e cristiane andavano spargendo, adoperando il nome di sibillini, per conferire ad essi maggior credito ed autorità presso i gentili. Il contenuto di questi carmi pseudo-sibillini è tratto in gran parte dalle antiche profezie ebraiche e dalla dommatica cristiana. Ma gli apologisti della nuova fede si lasciarono trarre in inganno, e attribuendo tali oracoli alle sibille dei gentili trassero da essi novella conferma alla loro dottrina. Lattanzio si richiama spesso all'autorità di tali oracoli (ad es. *Div. inst.* IV, 18; VII, 15), ed Agostino così racconta: « Flacciano, un uomo chiarissimo, che fu anche proconsole e che alla grande facondia accoppiava la molta dottrina, mentre ci trovavamo un giorno a discorrere di Cristo, mi presentò un codice greco, affermando che vi si conte-

nevano i carmi della Sibilla Eritrea; e mi mostrò in un certo punto come le iniziali dei versi fossero in tale ordine, che composte insieme rendevano queste parole: Ἰησοῦς Χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ » (*Civ. Dei*, XVIII, 23).



9. Se gli dèi erano demoniache potenze, non si dovevano forse placare con sagrifizii e con voti, perchè non avessero a nuocere? La risposta dei filosofi cristiani fu che i demoni non avevano facoltà di nuocere, se non a coloro che li temevano e li adoravano. « *Nocent illi quidem, sed iis a quibus timentur, quos manus dei potens et excelsa non protegit, qui profani sunt a sacramento veritatis* » (Latt. *Inst.* II, 15, 2). Se gli dèi propiziati con sagrifizii avevano finto di largire ai loro fedeli la liberazione dai mali, ciò non era in realtà se non l'effetto di un' astuzia. Erano anzi essi stessi che cagionavano il male, per costringere gli uomini all' adorazione; e quando poi erano stanchi dei sacrifizii ottenuti, si allontanavano e gli uomini quindi credevano dovere ai loro benefizii la fine dei proprii dolori. Questa dot-

trina è in Tertulliano, in Minucio Felice, in Cipriano, in Taziano, ecc.[34]

Unico mezzo per vincerli è di cessare ogni adorazione ed ogni culto, e passare al culto del vero Dio. Chi si pone sotto tale usbergo, non ha paura dei demoni. Chi invece sacrifica ad essi, si fa loro schiavo ed accresce sempre più la loro potenza. È curioso infatti il notare come i cristiani spiegassero gli effetti dei sacrifizii resi agli dèi. La loro spiegazione è identica a quella che dava il neoplatonico Porfirio, nel passo che abbiamo sopra riportato (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων II, 42). Gli dèi, cioè gli spiriti maligni, si

---

[34] Tertull., *Apol.* 22: « *Laedunt primo, dehinc remedia praecipiunt ad miraculum nova, sive contraria; post quae desinunt laedere et curasse creduntur* ». Minucio, *Oct.* 27: « *ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant, curasse videantur* ». Cipriano, « *Quod idola dii non sint,* 7, (v. nota 30). Taziano, *Adversus Graecos,* 18 (Migne, *Patrol. gr.* VII, p. 848): ἐπειδὰν τῶν ἐγκοσμίων ἀπολαύσωσιν, ἀποστάμενοι τῶν καμόντων, ἣν ἐπραγματεύσαντο νόσον περιγράφοντες, τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαθιστῶσιν. — Gerolamo, *In Nahum,* 7. — Le insidie e le malvage operazioni dei demoni e a quali mezzi essi ricorsero per farsi credere dèi, vedi pure presso Eusebio, *Praep. ev.* V, 2. Ed Eusebio stesso in IV, 21 indica i mezzi per non avere più timore di essi, per vincerli anzi e scacciarli: non oracoli, non sacrifizii, non tutte le altre arti diaboliche: basta per scacciarli professare ed imitare Cristo.

pascono del fumo e delle carni dei sagrificii, e per virtù di essi acquistano nuovo vigore e potenza [35]. « *Ut sibi pabula nidoris et sanguinis procurent* » dice Tertulliano (*Apol.* 22). E Minucio Felice (*Oct.* 27) « *nidore altarium vel hostiis pecudum saginati* », parole che quasi testualmente riproduce Cipriano (*Quod idola* ecc. 7). Ed Arnobio (VII, 3): « *Nidorem consectatur et fumos pasciturque de cnissis, quas evomunt ardentia viscera* » [36]. Il buon Prudenzio inorridiva al pensiero che Roma

---

[35] Anche Eusebio (*Praep. evang.* IV, 15) vuol dimostrare che i sacrifizii si fanno solo ai demoni, e che cioè a torto si credono fatti a divinità. Secondo Origene, (*Contra Celsum* III, 37), gli dèi delle genti, cioè i demoni, si aggirano intorno ai sacrifizii ed al sangue e alle offerte sacrificali, per ingannare quelli che non si rifugiano in Dio.

[36] Così Origene, *Contra Celsum* III, 27; Atenagora, *Legatio pro Christ.* 27 sg. (in Migne, *Patr. gr.* vol. 6, p. 953), Agostino, *De Civ. Dei* III, 20. Cfr. anche Gerolamo, *Epist. ad Damasum*: « *Talis est daemonum multitudo quae per idola manufacta cruore pecudum et victimis pascitur, et novissime saginatiore quadam hostia, ipsius hominis morte, saturatur* ». Curiosa è anche in questo punto, come in tanti altri, certa incoerenza in Arnobio. Nel l. III, c. 24, egli domanda: « *nisi enim tura et salsas accipiant fruges bene facere dii nequeunt?* »; e nel VII, c. 28, così dice: « *Habent enim dii nares quibus ducant aereos spiritus, accipiunt auras et remittunt, ut penetrare illos possint nidorum differentium qualitates* ».

stimasse dèi quegli spiriti [37] cui piaceva sì sanguinario costume (*Contra Symm.* I, 451 segg.):

> .... horrificos quos prodigialia cogunt
> Credere monstra deos, quos sanguinolentus edendi
> Mos iuvat, ut pinguis luco lanietur in alto
> Victima, visceribus multa inter vina vorandis.

Ma più esplicito è Firmico Materno, (*De errore* ecc. 13, 3). « Nel simulacro stesso di Serapide, egli dice, come in tutti gli altri, si accolgono per gli assidui sacrifizii gli immondi spiriti dei demoni: giacchè le vittime ed il sangue profuso per la continua strage del bestiame, niun altro effetto hanno che questo: che la sostanza dei demoni, i quali sono generati per procreazione diabolica, si nutra appunto di quel sangue ».

Dato tale concetto dei sacrifizii ed il sacro terrore che essi ispiravano come nutrimento alle potenze demoniache, è naturale

---

[37] Ad Agostino (*Civ. Dei,* IX, 23) non ripugna che i demoni si chiamino *dii,* perchè tal nome è avvalorato anche dalle sacre scritture, come ad es. (*Ps.* 95, 4, 5) « *Omnes dii gentium, daemonia* ». E Agostino aggiunge (l. c.) : « *omnes ergo deos dixit, sed gentium, id est quos gentes pro diis habent, quae sunt daemonia* ». Eusebio (*Praep.* IV, 17 in Migne, *Patr. gr.* vol. 21, p. 287) dai sacrifizii umani fatti anche ai maggiori dèi, Era, Atena, Crono, Ares, Dionisio, Zeus, Febo, Apollo istesso, argomenta che dunque anch' essi erano demoni malvagi.

che i proseliti della nuova fede spiegassero più che mai vivace l'attività loro per proscriverli ed abolirli. È da sentire come suoni minacciosa la rampogna sulle labbra di Origene (*Exhortatio ad martyrium*, 45, in *Patrol. gr.* vol. 11, p. 622). Egli non sa persuadersi che vi sieno ancora coloro, che stimino cosa indifferente il sacrificare agli dèi. Costoro non considerano la natura dei demoni, costoro ignorano che i demoni per rimanere in questo aere denso, che circonda la terra, hanno bisogno di nutrirsi del fumo dei sacrifizii, e vanno perciò spiando ove si elevi quel fumo, ove si elevino gl' incensi, ove scorra il sangue delle vittime. Se coloro, aggiunge l'autore, che dànno gli alimenti ai ladroni, ai sicarii ed ai barbari nemici dell' imperatore, sono puniti come violatori dello Stato, quanto più dovrebbero essere puniti coloro che con i sacrifizii dànno alimento ai ministri della nequizia, e fan sì che essi si fermino vicino alla terra?

Questa invocazione di pene non andò perduta nei secoli. Quando i Cristiani furono i vincitori, e padroni ormai dei pubblici poteri, condannarono a morte chiunque fosse colto a compiere gli esecrandi sacrifizii. E dall'anno 346 in poi è tutto un seguito di

editti nei quali o la morte o le pene maggiori o i più acerbi supplizii vengono minacciati ai sacrificanti (*Cod. Teodos.* XVI, tit. 10, num. 4, 6, 7, 9, 12, 13, 23).

Gli dèi non si dovevano dunque propiziare, nè si doveva farsi vincere dalla paura che essi nuocessero; si dovevano domare e scacciare con la solenne professione del vero Dio. Bastava il nome del vero Dio, perchè questi demoni fuggissero sgomenti dal corpo degli ossessi. Esorcizzati in nome di Cristo, quegli dèi, così temuti, del paganesimo, non osavano mentire: rivelavano la loro natura demoniaca e fuggivano. Chi era forte della fede in Cristo non aveva dunque nulla a temere dagli dèi delle genti. E gli scrittori ripetutamente e con mirabile accordo parlan di cotali prodigiosi effetti della parola divina a mortificazione degli dèi. Tertulliano lo fa quasi in tono di sfida. « Venga innanzi, egli dice (*Apol.* 23), qualcuno di coloro che si credono invasati da un dio, che aspirano dal fumo degli altari il nume divino, e parlan rochi ed anelanti; cotesta medesima *Virgo Caelestis*, che annunzia le pioggie, cotesto Esculapio stesso che indica le medicine, e che a Socordio, a Tanatio e ad Asclepiadoro, pur destinati in altro giorno a morire, pro-

lungò la vita; se non confesseranno di esser demoni (poichè essi non osano mentire ad un Cristiano); ivi stesso versate il sangue di quel Cristiano, impudentissimo ». — Ma non a tal confessione soltanto si limitava la misteriosa potenza del vero nome divino. Bastava giurare nel nome di Cristo, perchè gli dèi si torcessero ed infiammassero d'insana rabbia e tremebondi si dessero alla fuga.[38] « Cotesto demone che tu adori, così dice Firmico Materno, (*De errore* ecc. 28), udito appena il nome di Dio e di Cristo comincia a tremare e per rispondere alle interrogazioni nostre può a mala pena mettere assieme trepide parole: stando nel corpo dell'uomo si sente dilacerato, bruciato, sferzato e tosto confessa i commessi delitti ». Ed altrove (*De errore* ecc. 13), « I flagelli della parola divina hanno virtù di castigare i vostri dèi, quando essi cominciano a nuocere agli uo-

[38] Origene, (*Contra Celsum* VIII, 64) rappresenta una battaglia quasi tra gli angeli e i demoni, nel momento in cui un uomo presta la sua adorazione al vero Dio. Secondo lui sono innumerevoli potestà sacre, che pregano per noi, che combattono per noi, perchè essi vedono i demoni pugnar contro e cercar di nuocere alla salvezza di quelli che si dànno a Dio, li vedono esasperati con chi rifugge dall' onorarli col fumo degli altari e col sangue.

mini: i vostri dèi, quando prendono stanza nel corpo degli uomini, sono tormentati dal fuoco delle fiamme spirituali del Dio vero: quelli che da voi sono onorati quali dèi, presso di noi soggiacciono, per virtù di Cristo, ai nostri comandi e, benchè repugnanti, sopportano le pratiche espiatrici della nostra fede e i tormenti e, vinti, sono sottoposti alle pene vendicatrici ». Nè altrimenti Minucio (*Oct.* 27): « Lo stesso Saturno e Serapide e Giove e qualunque altro dei demoni adorati da voi, vinti dai tormenti, svelano la loro natura; nè si può certo ammettere che essi, specialmente alla presenza vostra, mentiscano per desiderio d'ignominia. Credete dunque alla loro parola, che essi sieno demoni. Giacchè esorcizzati in nome del vero ed unico Dio, essi, repugnanti, miserandi, nei corpi umani in cui sono, inorridiscono; e o balzan fuori d'un tratto o a poco a poco si dileguano ». Segue presso Minucio il concetto che essi temano e fuggano i Cristiani, e che perciò appunto vadano spargendo negli animi degli ignari l'odio contro di essi. È il concetto che si trova largamente sviluppato e spiegato da Lattanzio (*Instit.* V, 21). Secondo Lattanzio stesso (*Inst.* II, 15) i demoni temoni i giusti, cioè coloro

che adorano Dio: esorcizzati nel nome di Dio, essi tosto escono dai corpi; flagellati dalle parole dei suoi cultori non solo essi confessano di essere demoni, ma rivelano anche i nomi loro, quei medesimi nomi che sono adorati nei templi. E pure Prudenzio ha (*Hymn.* I, περὶ στεφάνων, 106):

His modis spurcum latronem martyrum virtus quatit,
Haec coercet, torquet, urit.

Con la indicazione di lurido ladrone per significare il demonio, Prudenzio adopera una immagine, che a quanto ci riferisce Taziano (*Adv. Graecos*, 18, in Migne, *Patr.* VI, p. 848) Giustino aveva usata ed aveva così giustificata, che come i ladroni rapiscono gli uomini ancor vivi e dipoi, pattuito ed ottenuto il riscatto, li rilasciano, così anche quelli che i gentili stimavano dèi, s'impadronivano degli animi umani e dipoi, soddisfatti i desiderii loro di sacrifizii e di offerte, li liberavano [39]. — E Prudenzio stesso (*Apoth.*, 402 sgg.): « *Torquetur Apollo Nomine percussus Christi nec fulmina verbi Ferre potest, agitant miserum tot verbera linguae* ». E

[39] In altra significazione applica Taziano agli dèi o demoni l' appellativo di ' ladroni '; cfr. *Adversus Graecos*, 12: τῇ σφῶν ἀβελτηρίᾳ πρὸς τὸ κενοδόξειν τραπέντες καὶ ἀφηνιάσαντες λῃσταὶ θεότητος γενέσθαι προεθυμήθησαν.

poco dopo (413): « *Eiulat et notos suspirat Iuppiter ignes* ». — Questa rappresentazione degli antichi dèi, trepidi e sgomenti per virtù della divina parola, è una delle più frequenti negli scrittori cristiani, nè cale apportare più altre testimonianze: ci basterà citare Cipriano (*Quod idola*, ecc. 7, *Ad Demetrianum*, 15), Lattanzio (*Inst.* VII, 21; v. anche i luoghi sopra apportati), Teofilo (*Ad Autol.* II, 8, in Migne, *Patrol. gr.* VI, p. 1061).



10. Ma gli dèi, snidati dai corpi degli uomini, non ismettevano perciò la loro demoniaca potenza. Essi avevano pur sempre sede nei templi, si nascondevano nelle statue consacrate. Bisognava distruggere quelle sedi, per disperderli, per annientarli. Quelle sedi stesse anzi erano opera loro: fu il diavolo, secondo Tertulliano (*De idololatria*, 3), che importò nel mondo gli artefici delle statue e delle immagini e di ogni genere di simulacri. [40]

---

[40] Dato il concetto che i Cristiani avevano dei templi e degli idoli come opere demoniache e sedi dei demoni, è naturale che essi sputassero contro di essi. L' accusatore dei Cristiani nell' *Octavius* di Minucio Felice così dice di essi (c. 8): « *templa ut busta despiciunt,*

Contro tali artefici il fiero apologista è inesorabile: egli vorrebbe addirittura amputare quelle mani esecrande (*De idololatria*, 7). Nè gli basta imprecare ad essi soltanto: tutti gli altri artefici, che concorrono al lavoro di ornamento o di costruzione di templi, are, edicole, debbono esser del pari maledetti (ivi, 8). Tertulliano sembra qui acceso di quella medesima ira potente ed indomita che già infiammava gli scrittori biblici contro gl'idoli e i loro adoratori. Agli antichi passi di Salomone, di Geremia, dei salmi, dell'Esodo, studiosamente raccolti

---

Deos despuunt, rident sacra ». Origene (*Contra Celsum*, VIII, 38) nega questi sfregi ed insulti dei Cristiani contro Giove, Apollo o qualsiasi altro dio; ed apporta questa ragione, che i Cristiani hanno imparato dalla divina parola a benedire, non a maledire, affinchè la loro lingua non si abitui alla bestemmia. Ma non si può davvero pretendere che un Cristiano stimasse, o stimi tuttora, fare opera indegna col maledire o dispregiare i demoni, il che è logico e naturale. E v' ha del resto precise attestazioni di fatto. « *Dum mortui et dii unum sunt*, dice Tertulliano (*De spect.* 13), *utraque idololatria abstinemus: nec minus templa quam monumenta despuimus* ». E in *Idolol.* 11: « *Quo ore Christianus turarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet, et exsufflabit quibus ipse prospexit?* ». E Prudenzio, *Contra Symm. orat.* I, 579:

. . . . quota pars est,
Quae Iovis infectam sanie non despuat aram?

da Cipriano (*Testimonia*, III, 59, *Opera*, v. I, p. 160 Hartel), fan riscontro le parole ben più impetuose e veementi dell'Apocalisse, che lo stesso Cipriano riporta: « Se alcuno adora la bestia (diavolo) e il simulacro di lui, e prende il suo segno in su la fronte o in su la mano, anch'egli berrà del vino dell'ira di Dio, mesciuto tutto puro nel calice della sua ira, e sarà tormentato con fuoco e zolfo, nel cospetto dei Santi Angeli e dell'Agnello, e il fumo del tormento salirà nei secoli dei secoli » (14, 9-11). Era più mite, pur nell'ira veemente, l'imprecazione

E nel martirio di Eulalia (περὶ στεφ., *Hymn.* III, 126 sgg.):

Martyr ad ista nihil, sed enim
Infremit inque tyranni oculos
Sputa iacit: simulacra dehinc
Dissipat impositamque molam
Turibulis pede prosubigit.

Tralascio altre testimonianze: credo però avvertire che tale uso non serviva solo a denotare l' estremo disprezzo, ma aveva probabilmente origine in una superstizione popolare molto antica. Credo cioè che anche nel paganesimo fosse popolare l' uso di sputar contro le persone o le cose in cui si credeva avesse posto sede uno spirito maligno. Gli epilettici e i maniaci infatti si credeva fossero invasati da tali spiriti ed era usuale gettar lo sputo per scacciare lo spirito. Cfr. Plauto, *Capt.* 550: « *illic isti qui insputatur morbus interdum venit* »; Plinio, *H. N.* XXVIII, 4, 7, 35; e Teofrasto, *Caratt.* 16: μαινόμενόν τε ἰδὼν ἢ ἐπίληπτον φρίξας εἰς κόλπον πτύσαι.

gagliarda dell'antico cantore dei salmi *(Salmi* 135, 15–18): « Gl' idoli delle genti sono argento ed oro, opera di mani d'uomini. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non veggono, hanno orecchi e non odono ed anche non hanno fiato alcuno nella loro bocca. Simili ad essi sieno quelli che li fanno e chiunque in essi si confida » [41]. Ma per i Cristiani quei bronzi e quei marmi non erano materia bruta ed inerte, senza vista, senza udito e senza alito: abitava invece in essi una misteriosa potenza, perturbatrice della vita umana. Essi parteciparono alla credenza comune del paganesimo, che le statue fossero animate. « *Statuas animatas sensu,* (si legge nel pagano Dialogo *Ad Asclepium*), *et spiritu plenas, tanta et talia facientes; statuas futurorum praescias* ». Però gli

---

[41] Questi antichi passi sacri furono naturalmente apportati spessissimo dagli scrittori cristiani in questa lotta contro gl' idoli. Cfr. Tertull. *De idolol.* 4, 15, ecc.; Origene, *Contra Celsum,* III, 37; *Exhort. ad martirium* 45, Eusebio, *Praep. evang.,* IV, 16; Agostino, *De civ. dei;* VIII, 24, 2, ecc. Cfr. anche Commodiano, *Carmen apolog.* 740 sgg.:

Nam et comminatur deorum cultoribus ipse:
Sacrificans idolis periet in morte secunda.
Quique deos ergo sequitur fabricatos in auro,
Argento vel lapide, ligno vel aeramine fusos,
Cum ipsis infelix mittetur in igne proiectus.

spiriti abitatori delle statue erano per i Cristiani, malvagi e nemici. Sicchè, se a tutte le sacre autorità del passato si congiungeva il religioso terrore, che dentro quei bronzi e quei marmi ponessero loro insidiosa stanza gli spiriti demoniaci, si può immaginare con qual trepido ardore si aspirasse alla dispersione di quegli esecrandi pegni diabolici, e con quale impeto prorompesse il grido: abbattete! « Togliete, togliete, con animo tranquillo, o santissimi imperatori, gli ornamenti dei templi, così dice Firmico Materno (*De errore prof. relig.* 28, 6), abbruciate cotesti dèi, convertite in vostro profitto e in proprietà vostra tutte le rendite. Quando avrete distrutto i templi, avrete maggior merito di virtù dinanzi a Dio ». E il merito era palese, giacchè, come sostiene Agostino per inculcare la distruzione dei templi (*De civ. Dei* V, 26), le cose terrene non debbono essere in potestà dei demoni, ma del Dio vero. E Agostino stesso, quando volle vedere abbattuti anche a Cartagine gl' idoli, trovò nel fervore della sua convinzione accenti non meno caldi: « Dio lo vuole, egli esclama, Dio lo ha comandato, Dio lo ha predetto, Dio ha già cominciato a compiere l'opera sua! » (*Serm.* XXIV, *de verbis psalmi* 82).

Com' è noto, nè il popolo, nè gl' imperatori rimasero sordi a siffatte voci. In altre pagine di questo volume si troverà qualche fugace accenno a questa storia di devastazione. A poco a poco l' umanità si chiuse angosciosa nelle trepidanze d' oltretomba: ov' era sorriso di arte, ov' erano ville e città fiorenti, fu squallore e deserto. E sulla rovina immensa della civiltà e dell' arte antica trionfò, grandioso e terribile, il cristianesimo: trionfò come furia che irrompe ed invade, come forza che domina e vince. Ma gli dèi antichi non morirono. Distrutti i loro templi e i loro simulacri, vagarono ancora per il mondo: gli dèi della giovinezza e dell' amore, gli dèi giocondi del lavoro e della vita, divenuti ormai demoni, turbarono di terrori e di angosce l' umanità trepidante: rosseggiarono tra lingue di fuoco, urlarono sopra cime arroventate, flagellarono con ghigno feroce e tra grida selvagge i peccatori maledetti, essi, che composti a dignità maestosa e solenne avevano ispirato le concezioni più serene dell' arte antica, avevano accompagnato Roma vittoriosa su tutte le vie della civiltà e della gloria.



II.

L'ultimo canto romano e la fine del paganesimo.



Nell' anno 416 dell' èra volgare il poeta Rutilio Namaziano abbandonava Roma per ritornare nella Gallia nativa. [1] Egli aveva nella sua famiglia tradizioni nobili di patriottismo e di civili virtù. Il padre suo Lacanio, durante il governo della Toscana, aveva dato belle prove di moderazione e di giustizia. Quando il figliuolo giunse a Pisa e vide nel fòro della città la statua del padre suo, e seppe che i vecchi l' additavano ai loro figli quale effigie di un uomo che era stato esempio di carattere costante e mite, ebbe bella testimonianza dell' affetto e della venerazione che tutt' ora circondavano la memoria paterna. E con compiacenza rammentò egli pure come di niun altro ufficio più si dichiarasse contento il

[1] Vedi *Carm.* I, 135-6.

padre suo, che di questo; nè la cura delle cose sacre, nè la questura, nè la stessa prefettura di Roma, uffici ambiti per fulgore di fasto e di potenza, avevano potuto scuotere nel suo animo la preferenza che egli dava a questo ufficio meno alto, ma nel quale trovava così vivace e sincera la corrispondenza di affetto con i suoi buoni Pisani.[2] A tale scuola fu educato il figliuolo, che anch' egli seguì la via dei pubblici uffici, e giunse, probabilmente nel 414, fino alla carica suprema di *praefectus urbi*[3]. Roma aveva aperto le sue porte al mondo intero, aveva largito ad esso i benefizii della sua civiltà e delle sue leggi, ed ora poteva uno straniero, un gallo, venire a governarla, avere la giurisdizione sul suo territorio e presiedere il Senato ed amministrar la giustizia.[4] Rutilio sentiva tutta la maestà dell' alta carica, e quando gli toccò abbandonare Roma per tornare nella sua terra natale, nella quale orde di barbari avevano sparso desolazione e squallore, gli salirono

[2] *Carm.* I, 573–590.

[3] *Carm.* I, 157-160. Circa la data vedi Mathis, *Rutilio Claudio Namaziano*. Torino, 1900, pag. 12.

[4] Circa le attribuzioni del *praefectus urbi* cfr. *Carm.* I, 159–160; Cassiodoro, *Var.*, 6, 4, ecc.

dal fondo dell'animo i cari ricordi. E alla dea Roma e a Venere genitrice della città fe' preghiera che gli rendessero propizio il viaggio, in premio dell'avere egli bene amministrato i diritti di Quirino, di avere sempre onorato e consultato l'Augusto Senato di Roma.[5] Ed aggiunse: « O che mi sia dato chiudere la vita nella mia patria o che un giorno tu, o Roma, sarai restituita agli occhi miei, io sarò fortunato e giungerò anzi al sommo di ogni mio voto, se tu ti degnerai di ricordarti sempre di me ». Così al poeta che parte si presenta qual conforto la speranza, che l'opera sua sarà proseguita di buona memoria nella sua città diletta.

Del suo viaggio egli, giunto in patria, dettò una descrizione in versi, la quale, e per l'importanza storica e per il valore poetico, è tra i monumenti più notevoli nella letteratura del V secolo. Noi ci faremo per poco suoi compagni di viaggio; egli ci parlerà di cose nobili e belle, ed evocherà ricordi che parranno diffondere attraverso il buio dei secoli una luce di gloria.

---

[5] *Carm.* I, 155 e segg.



Devastazioni guerresche, che avevano sparso la miseria e l'orrore nella sua patria, chiamavano il poeta ai fondi aviti. Non è più lecito, egli dice, più oltre ignorare quelle diuturne rovine: l' indugio del soccorrere le ha moltiplicate. Dopo i fieri incendi nei dilaniati fondi, ora è tempo di far sorgere almeno capanne da pastori. [6] E dopo questo primo accenno di desolazione, un altro più grave ci aspetta: « Già stanchi degli amplessi della cara Roma, siamo abbattuti e ne tarda il partire. Scegliamo la via di mare, giacchè le vie piane di terra sono inondate dai gonfi fiumi, e sono aspre le erte dei monti. Dopochè la pianura etrusca e la via Aurelia sono state devastate col ferro o col fuoco dalle gotiche mani, e sono state distrutte le case nei campi ed i ponti sui fiumi, meglio è affidare le vele all'incerto mare » [7]. Sono brevi tratti, ma ci presentano uno spettacolo di squallore. E per tutto il carme, qua e là, ricomparisce questa triste nota: deserto, solitudine e barbarie ov' erano prima ville ridenti e floride città,

[6] *Carm.* I, 27-34.
[7] *Carm.* I, 35-42.

e tanto splendore di campi e tanto fervore di opere umane. Sopra tutto questo è passato un soffio distruttore. O dov'è più la vantata sicurezza di tutte le strade dell'impero, da Roma capitale fino agli estremi confini del mondo? Poco più di due secoli prima, un oratore greco, diletto a Marco Aurelio, Elio Aristide, così diceva in una magnifica invocazione a Roma: « Ora Elleni e barbari possono girare ovunque senza difficoltà fuori del paese loro, portando seco le proprie sostanze, come se andassero da una patria in un'altra; nè sono temibili le porte cilicie nè le strette sabbiose vie attraverso l'Arabia e l'Egitto, nè i monti impraticabili, nè gli smisurati torrenti, nè le selvaggie tribù; per esser sicuro basta essere cittadino romano, o, meglio, suddito vostro. Il detto omerico: 'la terra è comune a tutti' voi avete fatto realtà. Avete misurato tutta la terra, avete gettato dovunque i ponti sui fiumi, costruite le vie nei monti, coperti i deserti di popoli, e tutto nobilitato con l'ordine e la disciplina » [8]. E pure po-

---

[8] *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt,* II, Berolini, Weidmann, 1898, pag. 121, §§ 100-101 dell' Orazione a Roma. La traduzione da noi posta è del professore Dante Vaglieri (*Fanfulla della Domenica,* 1º febbraio 1903).

chi anni prima di Rutilio, Claudiano ancor vantava che alla sapiente politica di Roma si dovesse la facilità dei viaggi e lo stringersi di tutti i popoli in una famiglia sola: « Lo straniero ormai è dovunque come in casa sua; è facile mutar sede, è un giuoco ormai veder Tule e penetrare nei recessi una volta orrendi; possiamo abbeverarci alle fonti del Rodano e a quelle dell'Oronte; siamo tutti una famiglia sola » [9].

Qui il poeta cortigiano, per inneggiare a Stilicone, non ha voluto accorgersi dei mali che lo circondavano: ha attinto agli inni di altri tempi l'ispirazione al preconio magnifico; ma quello stesso Stilicone, il cui secondo consolato egli celebrava in questo carme, era condottiero di orde devastatrici ed egli stesso dissanguatore di popolo [10]; e proprio nei tempi suoi, i tempi che precedono immediatamente quelli di Rutilio, le pubbliche condizioni si fanno quanto mai

---

9 *II Cons. Stiliconis*, 154-9.

10 Zosimo, V, 1. Difende Stilicone dalle accuse di Zosimo e di Eunapio il Vogt, *De Cl. Claudiani carminum quae Stiliconem praedicant fide historica*, Bonnae, 1863, pag. 15 e segg. I frammenti delle storie di Eunapio vedi presso Mueller, *Fragm. histor. Gr.*, IV, 7-56.

miserevoli;[11] a tal segno che piuttosto che avventurarsi a lunghi viaggi, non era prudente, ad un patrizio, passeggiare sulla via Appia.[12] Simmaco, nello scrivere ad un amico lo avverte che egli stesso non può uscire fuori le porte di Roma, perchè la campagna è infestata dai malviventi.[13] La corrispondenza di Simmaco ci dà anche, sulle condizioni del tempo suo, ragguagli preziosi. Si tratta di un uomo buono e prono a vedere il bene dappertutto, e a considerare con largo sentimento d'indulgenza tutte le cose umane; egli anzi loda il tempo suo, nel quale l'istruzione è diffusa e il merito dischiude la via agli onori;[14] eppure con tanta inclinazione benevola per il mondo, qualche volta par che una nube gli oscuri la fronte e una esitanza angosciosa gli turbi l'anima. Egli vede la pubblica fortuna esausta, il fisco divoratore di tutto, la terra non più produttiva.[15] Se avesse avuto anima più ardente o meno indurita nella lunga pratica del

[11] Vedi Tamassia, *L'agonia di Roma*. Pisa, 1894.

[12] Per tutta questa parte vedi pure la classica opera di G. Boissier, *La fin du paganisme*, II, pag. 155 e seg.

[13] *Ep.* II, 22.

[14] *Ep.* III, 43.

[15] V, 63; I, 5.

mondo ufficiale, avrebbe forse trovato negli sdegni generosi, accenti di vero e veemente dolore, quali li trovò il nostro Rutilio, che parve sentire come un ultimo fremito di romana grandezza, e se avesse avuto sguardo più profondo avrebbe visto che ben più alta era la cancrena roditrice; ed avrebbe avuto il presentimento della prossima fine, quel presentimento che faceva dire a Gerolamo: « Come sul principio niente fu più forte e più saldo dell' impero romano, così ora sul finire delle cose niente è più debole », [16] quel presentimento che a Claudiano stesso fermava l' estro magnificatore della romana potenza, e gli strappava dall' animo questo grido di angoscia: « Ahimè! dove caddero la forza del Lazio e la potenza di Roma? A poco a poco siamo ormai diventati l' ombra di noi stessi » [17].

E con questo decadere di tutte le pubbliche cose cresceva spaventosa la miseria. Roma ebbe qualche volta a soffrire la fame. Le ricchezze del mondo avevano preso ormai altra via: le provincie erano stanche di nutrire a loro spese la superba regina.

---

16 Hieronymi, *In Dan.*, 11.
17 *Bell. Gild.*, I, 44-45.

Gl'imperatori stessi avevano ordinato che tutto il grano dell'Egitto fosse diretto a Costantinopoli. Invano Simmaco aveva scongiurato l'imperatore che soccorresse la Città eterna, priva delle sue risorse e che non aveva più il modo di vivere.[18] Durante la ribellione di Gildone fu impedito dal ribelle il trasporto del grano dall'Africa, e si ebbero quindi giorni di desolazione suprema. E Claudiano, abbattuto e dolente, faceva allora una efficace dipintura della dea Roma mentre si lagnava con Giove dell'avverso fato; ma non era più la dea superba, fulgida di bellezza e di potenza; aveva languida la voce e tardo il passo, e gli occhi infossati e macilento l'aspetto, ed a Giove diceva: « non ti supplico io già che il console romano festeggi l'abbattuto Arasse, nè che le nostre scuri opprimano i Persi armati di faretra; nè che le nostre aquile si posino sulle rosse arene; tutto questo a noi davi un giorno, ora io, Roma, ti chiedo solo il pane; abbi pietà, ottimo padre, della gente tua, difendici dalla fame estrema »[19]. Rutilio non ebbe

---

[18] *Epist.*, X, 55, 57.

[19] *Bell. Gild.*, 31-36. Molto simile a quella di Claudiano è la rappresentazione di Roma, che si trova nella seconda metà del secolo V in Sidonio Apollinare, nel

questi momenti di abbattimento e sconforto, nè rappresentò mai Roma in questa abbiezione ultima: Roma la vittoriosa eterna nei cui destini immutabili egli aveva fede inconcussa. Ed era tale questa fede, che pur tra mezzo alle angoscie ed ai pericoli di volta in volta rinnovantisi, e all'insolente scorazzar vittorioso dei Goti, egli affermava solenne: Roma non muore.

« Quel che è morte per gli altri imperi, egli dice, è forza per te; tu rinasci, anzi ti fai più grande per i tuoi stessi mali. Sù via,

---

Panegirico in onore di Avito. Anche ivi Roma rammenta con rimpianto a Giove la sua passata grandezza, ed è così descritta (v. 45 e seg.):

> Cum procul erecta caeli de parte trahebat
> Pigros Roma gradus, curvato cernua collo
> Ora ferens. Pendent crines de vertice, tecti
> Pulvere, non galea: clipeus impingitur aegris
> Gressibus et pondus, non terror, fertur in hasta.

Della fame da cui fu travagliata Roma nel 412 durante la invasione dei Goti, così scrive Gerolamo *(Epist. ad Principiam)* « Capitur urbs quae totum cepit orbem, imo fame perit antequam gladio, et vix pauci qui caperentur inventi sunt. Ad nefandos cibos erupit esurientium rabies et sua invicem membra laniarunt, dum mater non parcit lactenti infantiae et recipit, utero quem paulo ante effuderat ». Naturalmente questo quadro nella immagine finale è di una ripugnante esagerazione: ma la fantasia non si eccita a tali esagerazioni se non dinanzi allo spettacolo di enormi mali.

cada vittima alfine la sacrilega gente; sottopongano i Goti al tuo giogo il perfido collo. Le terre da te pacificate ti mandino ricchi tributi; le spoglie dei barbari colmino di ricchezze a te il grembo venerando; ari in eterno il Reno per te, in eterno per te il Nilo inondi l'Egitto; la terra fertile alimenti te sua nutrice; l'Africa a te mandi le sue messi feconde.... e frattanto ridiventi fertile il Lazio, e scorrano dai pingui torchi gl'itali vini, e il Tevere stesso cinto della sua canna trionfale assoggetti le sue acque agli usi dei tuoi cittadini e scarichi a te dalle tranquille sue rive di qua i ricchi prodotti della campagna e di là quelli del mare ». [20]
Bel sogno di opulenza e di sana e operosa prosperità; nè si può senza commozione pensare a questo sognatore, che pur nel giorno della sventura non ha disperato della grandezza di Roma. Chè anzi l'immagine della città regina gli sta radiosa dinanzi alla mente e gl'infiamma la fantasia. Non è più la squallida dea, disfatta dalle sue pene e dai suoi dolori, che si umilia all'onta dell'abiezione estrema, quale vedemmo rappresentata da Claudiano, ma è la regina che è memore

[20] *Carm.*, I, 139-152.

di tutti i benefizi largiti al mondo e fissa superbo lo sguardo nell'avvenire e vi ravvisa ancor la vittoria. Nulla di più magnifico che questo saluto a Roma, saluto evocatore delle passate grandezze: « Te non ritardò la Libia con le infiammate sue arene, te non respinse l'Orsa armata del suo gelo; per quanto spazio la natura ha disteso tra un polo e l'altro del mondo abitabile, per tanto la terra fu aperta al tuo valore. Tu hai fatto a diverse genti una patria sola; pure a coloro che non volevano essere a te soggetti giovò il tuo dominio. Tu hai dato ai vinti la comunanza del tuo diritto, tu hai fatto una città di quel che prima era l'universo » [21]. Questo superbo inno rivolto ad una regina caduta ci commuove molto più delle glorificazioni di lei, fatte nel fulgore della sua potenza. Certamente il motivo poetico non era nuovo. Anche Claudiano non sempre ebbe dinanzi alla fantasia quelle tetre visioni di squallore e di fame. Quando l'animo gli si rinfrancò di alcuna speranza che il suo Stilicone potesse difendere Roma e quasi rinnovarne i destini, allora levò più alta l'ala al canto suo; e, per celebrare il secondo consolato di Stilicone,

[21] *Carm.* I, 59-66.

inneggiò a Roma, madre delle armi e del diritto, a Roma che dopo la disfatta era sempre risorta più fiera e più grande, a Roma che aveva accolto nel suo seno i popoli vinti, e aveva loro largito i diritti di cittadini.[22] Ma se Claudiano vedeva in Stilicone il vindice della romana grandezza, Rutilio non poteva avere tale conforto. Stilicone ora non era più; ma ad ogni modo egli per Rutilio non era stato che un traditore dell'impero.[23] E Rutilio non vedeva d'intorno a sè che segni precursori di rovina: estendersi sempre più la potenza cristiana, che egli stima *pestis contagia* (I, 397), e l'impero patteggiare con i barbari, e questi, col pretesto della nuova religione, devastare, saccheggiare, distruggere i templi antichi, proscrivere gli antichi riti. Tanto dunque ha maggiore importanza l'affermazione che il poeta fa (I, 129-140) della eternità di Roma. Per comprendere il significato di tale affermazione, bisogna ricordare come la questione dibattuta sulla eternità di Roma era allora un episodio di un'acre lotta religiosa. E poichè si tratta di una

[22] *II Cons. Stilic.* 130–154.
[23] *Carm,,* II, 42-3.

lotta tra le più memorabili dell'umanità, e poichè in questa lotta Rutilio stesso ebbe la sua parte di combattimento, noi, prima di leggere quei versi, vogliamo accennare ai fatti e alle idee, che li hanno ispirati.

L'eternità di Roma era stata il sogno dei poeti latini e la fede fervida del popolo fino dalla prima epoca imperiale. Vergilio nell'*Eneide* fa che Giove stesso prometta a Venere i fati eterni di Roma (I, 277 e seg.): *his ego nec metas rerum nec tempora pono, Imperium sine fine dedi.* E Vergilio stesso, per auspicare l' eternità ai carmi suoi, augura che essi durino quanto la rocca capitolina e il Senato di Roma (IX, 446-9):

..... si quid mea carmina possunt
Nulla dies unquam memori vos eximet aevo,
Dum domus Aeneae Capitoli inmobile saxum
Accolet imperiumque pater Romanus habebit.

Non altrimenti Orazio (*Carm.* III, 30, 8) augurava che la sua gloria potesse crescere sempre rinnovellata, fino a che il Pontefice con la tacita vergine salirebbe il Campidoglio; ed Ovidio (*Met.* XV, 877):

Quaque patet domitis Romana potentia terris
Ore legar populi, perque omnia saecula fama
Si quid habent veri vatum praesagia vivam.

L'affermazione di tal magnifico presagio

continuò superba per tutti i secoli della vita romana. La troviamo in Frontino, in Ausonio, in Ammiano Marcellino, nelle iscrizioni, nelle monete. Un ignoto poeta greco in una bella ode saffica a Roma così le dice: « Il tempo che tutto abbatte e distrugge, e che in varie guise trasforma la vita, a te ha dato prospero ed eterno l'imperio ».[24] Ed era, come già dicemmo, pure fervida fede del popolo. Secondo una notizia conservata da Cassio Dione, un oracolo della Sibilla diceva che il Campidoglio sarebbe a capo della terra abitata sino alla dissoluzione del mondo.[25] Nel 66 dopo C.,

---

[24] L' ode è contenuta nel *Florilegio* di Stobeo (VII, 13, pag. 312, Hense) ed attribuita alla poetessa Melinno di Lesbo. Da Stobeo il nome Ῥώμη è interpretata come " forza ", e l' ode stessa si crede diretta alla " Forza ". Ma il primo verso invoca Roma " figlia di Marte, " e tutta l' ode mostra che si tratta proprio della città di Roma e che l' ode stessa è da attribuire ad uno scrittore greco dell' età imperiale. — Circa l' eternità di Roma confronta pure il voto di Elio Aristide, nella orazione a Roma sopra citata, § 109: [θεοὶ πάντες καὶ θεῶν παῖδες] διδόντων τὴν ἀρχὴν τήνδε καὶ πόλιν τήνδε θάλλειν δι' αἰῶνος καὶ μὴ παύεσθαι πρὶν ἂν μύδροι τε ὑπὲρ θαλάττης καὶ δένδρα ἦρι θάλλοντα παύσηται.

[25] Dione, *Excerpta vatic.*, 154: Σιβύλλης χρησμὸς ἐφάσκετο Καπιτώλιον κεφάλαιον ἔσεθαι τῆς οἰκουμένης μέχρι τῆς τοῦ κόσμου καταλύσεως.

quando Roma risorse dalle sue ceneri, l'*Aeternitas imperii* divenne una divinità, ed i fratelli Arvali nell'offrire ad essa i sacrifizi annunziavano di far ciò *ob detecta nefariorum consilia*, e cioè per essersi svelate le trame di coloro che volevano distruggere Roma. [26] Ora nella credenza popolare era che questa eterna durata di Roma venisse assicurata dalla durata di alcuni oggetti e monumenti, che erano considerati come i *firmamenta imperii*. Tali erano i libri sibillini, l'ancile di Numa, il fuoco di Vesta, i simulacri del *porticus ad nationes*. [27] Era naturale che contro tali *firmamenta imperii* più si appuntassero le mire rabbiose di tutti i nemici di Roma.

Questi nemici avevano l'anima tutta piena dei sogni mistici dell'Oriente ed assetata di vendetta contro Roma, la superba dominatrice, carica delle spoglie dell'Universo. Tutto un genere di letteratura popolare, quello delle *Apocalissi* e dei *Carmi*

---

[26] Per tutta questa parte mi basterà riferirmi alla trattazione che ne ho fatta in *Atene e Roma,* maggio 1901, ripubblicata in *Fatti e leggende di Roma antica,* pag. 156–163.

[27] Cfr. la bella trattazione del Graf, in *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del medio evo,* I, 203 e seg.; e vedi pure vol. II, cap. XXII, pag. 470 e seguenti.

pseudosibillini fiorì intorno a quest' unico tema: l' odio contro Roma, che era la tutrice della ingiustizia sul mondo, e pareva simboleggiare la violenza e il sopruso, costringendo il mondo intero a pagarle con tributi i suoi ozi beati. Dopo la prima persecuzione contro i cristiani quest' odio divampa terribile e prorompe con parole di fuoco nell' Apocalisse di San Giovanni: il visionario è inebbriato dal pensiero che morte, cordoglio e fame possano piombare sulla nuova Babilonia, che Dio stesso possa distruggerla col fuoco (cap. XVIII). Ma non meno veementi erano le imprecazioni di quei carmi che alcune sètte cristiane spargevano sotto il nome di Sibillini. Era un nome accortamente scelto, per far trovare ad essi facile accesso presso il popolo ed autorità alle loro fosche predizioni.

L' imprecazione in questi carmi è violenta: Roma deve perire, la sua ricchezza dileguarsi, il fuoco invaderla tutta, il suo suolo deve essere occupato dai lupi e dalle volpi. Ed il tristo cantore domanda con ghigno feroce: dove sarà allora il tuo Palladio? Dove saranno allora Giove e tutti gli dèi che tu adoravi? (VIII, 43-5). E poichè era nelle profezie che Roma durerebbe

sino alla fine del mondo, si congiunsero le due credenze, e la distruzione di Roma, sede e capitale dell'impero, si mise in rapporto con la universale distruzione cosmica. Così Gerolamo, *In Dan.* 11. [28] Questa forma è presso parecchi scrittori cristiani, i quali cercarono mostrare come essi non avessero ragione di odiare l'impero; come anzi pregassero Dio che conservasse l'impero, giacchè sapevano che la fine dell'impero

[28] Importantissimo a tal riguardo è il passo di Gerolamo, *Quaest. Algasiae* (*Opera,* Parisiis, 1706, IV, pag. 209): « Nisi, inquit [Paulus] fuerit Romanum imperium ante desolatum et Antichristus praecesserit, Christus non veniet, qui ideo ita venturus est, ut Antichristum destruat. Meministis, ait, quod haec ipsa quae nunc scribo per epistolam, cum apud vos essem praesenti sermone narrabam, et dicebam vobis Christum non esse venturum, nisi praecessisset Antichristus. Et nunc quid detineat scitis ut reveletur in suo tempore, hoc est quae causa sit ut Antichristus in praesentiarum non veniat optime nostis. *Nec vult dicere Romanum imperium destruendum,* quod ipsi qui imperant aeternum putant ».

A proposito di queste parole, giova il notare che l'interpretazione di Gerolamo è proprio quella che del passo di Paolo io detti nell'opuscolo sull'*Incendio di Roma*. Eppure quella interpretazione cagionò da parte degli scrittori cattolici così vivaci proteste! A queste fosche predizioni fa nobile contrasto il bel carme di Prudenzio *(Contra Symmachi Orationem),* che esaltando Roma redenta alla gloria di Cristo, dà ad essa la missione di perpetuare la pace sul mondo (II, 638 e seg.).

avrebbe annunziato la fine del mondo. Così Tertulliano nell' *Apolog.*, cap. XXXII, e nel *Liber ad Scapulam*, cap. II. In Lattanzio invece la profezia ricomparisce nella sua forma più violenta (*Div. Inst.*, VII, 15).

« Le sibille stesse, egli dice, han vaticinato che Roma cadrebbe e per giudizio di Dio, perchè Roma odiò il nome di Dio, e fu nemica di giustizia e trucidò il popolo alunno di verità ». È facile riconoscere che Lattanzio attinse qui ad uno di quei carmi divulgati sotto il nome di sibillini dai giudei cristiani, sitibondi di vendetta contro Roma, dopo le persecuzioni contro i cristiani e la distruzione di Gerusalemme. « Quando le viscere della terra italiana saranno dilaniate, dice uno di tali cantori (IV, 127), quando la fiamma si slancerà sino al vasto cielo, consumando le città, facendo perire gli uomini, riempiendo l' aria immensa di una nuvola di cenere oscura, quando le goccie, rosse come il sangue, cadranno dall' alto, allora ravvisate la collera di Dio, che viene a vendicare la morte dei suoi giusti ». È naturale che i *firmamenta imperii* fossero ritenuti principal cagione della superbia di Roma, e della sicurezza balda e tranquilla, con la quale essa pareva

sfidare i secoli. Agostino allude ad essi quando dice (*De Civ. Dei*, II, 29) che il fuoco di Vesta e la rocca capitolina non potranno assicurare l'eternità; ed altrove, alludendo all'impero di Roma, così dice: « Quelli che promisero l'eternità ai regni terreni, non sono stati addotti dalla verità, ma hanno mentito per adulazione » (*Sermo CV de verbis ev. Lucae,* 11). Agostino stesso ci ha conservato il lamento di questi ultimi pagani: « Christianis temporibus Roma perit » (*Serm.* LXXXI=XXXIII Sirmondi, *De verbis evang. Matthaei,* 18). Ma di mano in mano che Roma periva, tanto più si agitava e fremeva nelle coscienze avversarie la brama di dileggiare e sopprimere quei misteriori pegni della eternità sua. Un carme cristiano dell'anno 394, che è tutta una satira mordace contro i pagani, così accenna con ischerno ai *firmamenta imperii*: « O voi, che venerate i boschi e l'antro della sibilla, e la selva idèa, e il Campidoglio eccelso di Giove, e il Palladio, e i lari di Priamo e il santuario di Vesta, dite orsù, cotesto vostro Giove, per amor di Leda si convertì in cigno? per amor di Danae si convertì in pioggia d'oro? » E così continua tutto il carme quasi in tono sprezzante di

vittoria (cfr. Baehrens, *Poetae latini minores*, III, p. 287).

Dei libri sibillini, altro oggetto di venerazione e di fervido culto, e che pure al tempo di Rutilio erano ritenuti *firmamentum imperii*, si disse che Stilicone li avesse bruciati.[29] Di qui muovono le violente invet-

---

[29] Delle accuse rivolte da Rutilio a Stilicone disputarono il Wernsdorff nell' *Excursus* VIII a Rutilio, pagina 196 e segg., dell' edizione Lemaire, e il Mathis, nell' opera citata, *Rutilio Claudio Namaziano*, pag. 75 e segg. — Il Wernsdorff crede falsa la notizia dei libri sibillini dati alle fiamme, e lo argomenta dal fatto che di ciò non si trova notizia negli ordini imperiali e che gli altri scrittori ne tacciono. È un argomento *ex silentio*, che qui non mi pare abbia valore di fronte alla precisa attestazione di uno scrittore contemporaneo. I passi che il Wernsdorff adduce da scrittori che indicano, secondo il suo avviso, i carmi sibillini come ancora esistenti, non mi pare che giovino all' assunto: qualcuno di essi non li indica come esistenti e quanto agli altri è da notare che possono riferirsi a tempo anteriore, che Rutilio sembra indicare la distruzione come proditoria e segreta, e che ad ogni modo in mezzo alla colluvie di carmi che correvano sotto il nome di sibillini, questi scrittori potevano anche non discernere i genuini dai falsi.

Il Mathis poi mette in rilievo la natura religiosa e politica delle accuse di Rutilio; ma quel che egli aggiunge (pag. 77) circa il sospetto di una animosità personale non mi par ben fondato. Rutilio sarebbe stato uno di quei nemici che mossero Onorio contro Stilicone, e le accuse contenute nel carme sarebbero l' eco di quelle delle quali si erano avvalsi quei nemici. Il che mi pare

tive del nostro Rutilio contro Stilicone (II, 35 e segg.). « La natura temè l' invidia (dei nemici di Roma) e stimò le Alpi troppo piccolo riparo alle nordiche minacce.... Così Roma fino dall' inizio meritò esser munita di più difese, ed ebbe per sè solleciti gli dèi. Tanto più dunque è malvagio il delitto del crudele Stilicone, che tradì gli arcani dell' imperio. Il suo bieco furore per sopravvivere alla stirpe romana confuse le più basse cose con le più alte. E temendo tutto quanto egli stesso per essere temuto aveva fatto, importò le armi barbariche alla rovina del Lazio. Egli pose il nemico armato nelle viscere nude dell' impero, con inganno più turpe che non fosse l'inganno dell'apportata rovina. E a satelliti coperti di pelli Roma era dischiusa, schiava prima ancora di essere presa. Nè solo con le gotiche armi inferocì quel traditore; prima aveva distrutto col fuoco il presidio che a Roma veniva dai suoi oracoli sibillini. Noi odiamo Altea per la morte procurata al figlio consumando il fatale tizzone; gli augelli, come è fama, an-

che sia in contraddizione con quanto l' A., immediatamente dopo, giustamente osserva circa la responsabilità di Onorio nella presa di Roma, nella distruzione dei templi antichi e nei maltrattamenti ai pagani.

cor piangono il crine strappato a Niso; ma Stilicone volle distruggere i pegni fatali dell'eternità dell'impero, rovinarne i fati ancora fiorenti. Si dileguino tutti i tormenti che dilaniano giù nel Tartaro Nerone, un'ombra più trista consumi le faci stigie; Nerone colpì una mortale, Stilicone una immortale; quegli la madre sua, questi la madre del mondo ». Così parlava Rutilio di Stilicone, poco dopo di Claudiano, che in lui aveva sperato il restauratore dell'impero. E certamente in queste veementi invettive è da ravvisare il prorompere di tutto lo sdegno del poeta per la soverchia soggezione di Stilicone alle pretese dei cristiani.[30] Questi ultimi

30 Il vandalo Stilicone era cristiano, ma è probabile che non fosse acre persecutore dei pagani, e che attendesse (o forse provocasse?) gli ordini imperiali per agire. Ma che egli non lasciasse sfuggire occasione per mortificare il culto pagano, è pur probabile. Noto è l'episodio della moglie sua Serena che nel tempio della *Magna Mater* strappò dal simulacro della dea la preziosa collana e per dileggio se ne cinse il collo (Zosimo, V, 38). Fu Stilicone che bruciò i libri sibillini (Rutilio, II, 52), fu Stilicone che fece togliere le lamine d'oro dalle porte del Campidoglio (Zosimo, V, 38), fu Stilicone che aprì Roma a quei nemici che erano feroci odiatori dei pagani e che nel sacco di Alarico avevano risparmiato solo quelli che essi ritrovarono rinchiusi nelle chiese cristiane.

pagani avevano l'anima esacerbata dal trionfo degli avversari, che crescevano sempre più in potenza, sempre più affermavano l'autorità loro, sempre più nei vari campi della vita pubblica disputavano il terreno ai pagani, e cercavano abbattere dalle radici il loro culto. Potenti per numero, per audacia, per ardore di fede, essi avevano proseguito, nella seconda metà del secolo IV, una lotta ad oltranza, che sparse di devastazione tutte le provincie dell'impero. Non starò io a rammentare i particolari memorandi di quella lotta; ma poichè dovremo pur parlare degli attacchi di Rutilio contro i cristiani, sarà opportuno dire qualche parola sul modo onde quella lotta si era manifestata.

In quella lotta i cristiani avevano preso arditamente l'offensiva; [31] i pagani sostenevano pressochè disperatamente la difensiva, cercando salvare quanto più potevano dei

---

[31] Importante a tal riguardo è l' editto promulgato nel 423 dagli imperatori Onorio e Teodosio *(Cod. Theod.*, XVI, tit. 10, n. 24). « Se i giudei e i pagani sono tranquilli, dice l' editto, e nulla tentano di turbolento, non osino i cristiani fare ad essi violenza, abusando dell' autorità di lor religione. Se faranno violenza o se rapiranno i loro beni, saranno condannati al triplo ed al quadruplo della cosa rapita ».

loro diritti, dei loro templi, delle istituzioni loro. Ma il mondo si allontanava omai da essi. Ogni imperatore e ogni condottiero di barbari, che voleva avere largo seguito e popolarità e fama di liberale si schierava contro di essi. Il codice teodosiano ci dà qualche sprazzo di luce, che fa risaltare di foschi colori questa lotta memoranda. Un editto, probabilmente dell'anno 346, stabiliva che chiunque adorasse templi pagani, chiunque compisse sacrifizi, fosse dannato a morte: *gladio ultore sternatur* (*Cod. Theod.*, XVI, tit. 10, 4). E così morte o proscrizione vengono minacciate ai pagani nei posteriori editti del 356 (ivi, n. 6) e del 381 (ivi, n. 7). Ma i pagani resistevano ancora, e resistettero pur dopo che l'imperatore minacciò ad essi più fieri supplizi: *acerbioris imminebit supplicii cruciatus* (anno 385, ivi n. 9). Gli ordini severissimi si susseguirono, crescendo ognor di ferocia contro l'odiata fede (editti del 392, ivi n. 12; del 395, ivi n. 13). E finalmente nel 423 si ebbe prova della mansuetudine e della clemenza imperiale in una legge che disponeva: « I pagani che ancora rimangono, se saranno sorpresi nel compiere i loro esecrandi sacrifizi, benchè avrebbero dovuto essere già tutti dannati a morte,

pure sieno puniti con la confisca dei beni e con l'esilio » (ivi, n. 23).[32]

Così finì il paganesimo. E gli ultimi adoratori degli dèi disprezzati si dispersero per le campagne, ove non tardarono a raggiungerli gli editti imperiali. « Se vi sono ancor templi nei campi, dispone una legge del 399 (ivi, n. 16), senza rumore e tumulto si abbattano tutti. Giacchè distrutti i templi, aggiunge, non avrà più alimento la superstizione ». Ed Onorio nel 408 ordinava: « Se ancora rimangono statue nei templi e nei santuari, sieno rimosse dalle loro sedi » (ivi, n. 19). Accanto a tali ordini, ci fa meraviglia di trovare anche editti imperiali che cercavano di salvare i templi dalle furie devastatrici. Probabilmente ogni volta che qualche voce autorevole giungeva al trono in difesa delle antiche opere d'arte, gl'imperatori si muovevano in loro favore. Giacchè quasi sempre è addotta la ragione dell'arte per giustificare

---

[32] È importante pure il titolo V del libro XVI del *Codice Teodosiano*, ov' è tutta una serie di editti (nn. 44, 46, 47, 51, 54, 56, 58 e 63) dei primi anni del secolo V, editti che stabiliscono contro gli eretici e i pagani, e contro i magistrati che non li denunziano e non li puniscono, le pene maggiori: proscrizione, deportazione, confisca dei beni e persino la morte.

l'ordine della conservazione. L'arte che era stata ispirata dalla fede ormai cadente, sopravviveva alla fede, e impetrava per essa il rispetto dei suoi nemici. Così Teodosio domandò che si lasciasse aperto un tempio a condizione che non vi si facessero sacrifizi e voti (*Cod. Theod.* XVI, tit. 10, n. 8); così Onorio pubblicò una legge che proibiva di distruggere le opere d'arte che erano nei templi pagani (ivi, n. 15). Altra volta altra ragione era apportata o invocata per salvarli, e cioè l'opportunità di dedicare tàli edifizi ad usi civili. [33]

Ma fu una fiacca difesa. Una fosca follia di distruzione aveva invaso gli animi. [34]

---

[33] Da Agostino, *Epist. ad Maximum Madaur.*, risulta che alcuni templi erano stati adibiti ad altri usi. Confronta nella citata orazione di Libanio (pag. 26 Goth.): « Che necessità v' è di distruggere i templi, se si possono volgere ad altro uso? »

[34] Libanio nella orazione *Pro templis* fa una efficace dipintura di questi fanatici distruttori: « Corrono ai templi, portando legna e pietre e ferro: quelli che non ne hanno, portano contro di essi le mani ed i piedi.... Ai sacerdoti conviene o tacere o morire. Abbattuti i primi templi, si corre ai secondi ed ai terzi, si accumulano trofei a trofei contro la legge tua.... Passano per i campi come torrenti devastatori: giacchè quando hanno abbattuto un tempio in un campo, il campo stesso perde la sua luce e la sua vita e giace immerso nello squallore ».

Nella Gallia, San Martino, vescovo di Tours, marciava alla testa dei suoi monaci per distruggere i templi, gl'idoli e gli alberi sacri.[35] Nella Siria il vescovo Marcello distrusse tutti i magnifici templi che erano nella sua diocesi di Apamèa.[36] Si trovò dinanzi al maestoso tempio di Giove, con le sue colonne formate di pietra collegate tra loro con piombo e ferro. Contro quella immensa mole pareva dovesse spuntarsi la rabbia del suo piccone; eppure non posò quella furia sterminatrice. Si distrussero le fondamenta stesse delle colonne, si adoperò il fuoco ed il tempio crollò. E il vescovo Marcello volle incedere trionfante alle nuove vittorie; e continuò pei villaggi la sua marcia di devastazione. Fu ucciso in uno di tali combattimenti, e il sinodo proclamò che egli aveva dato la vita in servigio di Dio. Ad Alessandria si era accesa più fervida la lotta (389-391). I pagani si erano collegati in una suprema

---

[35] Sulpicio Severo, *Dialogi*, III, nn. 9 e 10; *De Beati Martini vita*, nn. 10–14. (V. Sulpici Severi, *Opera*, Lugd. Batav. 1647, pp. 471–9; 576 e seg.).

[36] Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 15; Teodoreto, *Hist. eccl.*, V, 21. Teodoreto si esalta a tal narrazione e chiama Marcello « uomo divino e pieno di apostolico fervore. »

difesa per salvare il tempio di Serapide; il vescovo Teofilo ne aveva decretato la distruzione. E quando venne l'ordine di Teodosio, favorevole a Teofilo, questi si scagliò su di esso con furia selvaggia, lo ridusse un mucchio di rovine, depredò le ricchissime spoglie, distrusse la gloriosa biblioteca di Alessandria, ricca di 200,000 volumi, tutto il patrimonio inestimabile della sapienza ellenica. [37] A che starò più oltre a rammentare io questa storia di rovina? I pagani avevano ormai l'anima colma, satura di un sentimento che era insieme di rimpianto, di odio e di sprezzo. A poco a poco per ordine degl' imperatori si soppressero tutte le spese del culto pagano, si confiscarono tutti i beni dei templi. E quando Graziano e poi Valentiniano fecero togliere dalla sala del senato

---

[37] Eunapio, *Vita di Edesio,* ediz. Boissonade, Parisiis, Didot, 1849 (nel volume *Philostratorum et Callistrati opera,* ecc., p. 472); Teodoreto, *Historia eccl.,* V, 22. Dopo aver narrato la distruzione, Eunapio dice: « rimase il basamento del tempio, che essi non potettero asportare, perchè non si potevano rimuovere gli enormi massi ». Teodoreto finisce questo capitolo con le parole: « Allo stesso modo in tutte le parti del mondo furono abbattuti i templi dei demoni ». — Agostino approvava la distruzione dei templi per questa ragione, che anche le cose terrene non debbono essere in potestà dei demoni, ma del Dio vero (*De Civ. Dei,* V, 26).

di Roma la statua della Vittoria, che pareva ultimo simbolo della grandezza passata, invano i pagani per bocca di Simmaco elevarono le ultime proteste. Quest'uomo di solito così compassato, così freddo, così disposto a scansare gli urti della vita e a passare in mezzo al mondo con un sorriso tra lo scettico e l'indulgente, quest'uomo parve levarsi a non usata altezza per difendere la statua che simboleggiava la gloria di Roma. Nella sua orazione egli finge che la città stessa prenda la parola di fronte all'imperatore e gli dica: « Questo culto fece cadere il mondo sotto il mio impero, questi riti hanno respinto Annibale dalle mura e i Galli dal Campidoglio ». E poco appresso così dice Simmaco: « Noi contempliamo tutti i medesimi astri, il medesimo cielo ci è comune, viviamo nello stesso mondo. Che importa il modo onde ciascuno cerca la verità? Non basta un solo cammino per giungere a questo immenso mistero ». Ma nè in nome dell'arte, nè in nome della libertà di pensiero i pagani giunsero a salvare il patrimonio della loro fede. Il medioevo parve con una delle sue misteriose leggende penetrare il senso ascoso della vittoria del cristianesimo sulle antiche istituzioni romane. E la leg-

genda fu quella della *Salvatio Romae*, un favoleggiato edifizio nobilissimo, la cui idea germogliò forse nella fantasia popolare dall'ammirazione del magnifico *porticus ad nationes*, ove erano le statue simboliche di tutti i popoli vinti.[38] Or, secondo la leggenda, quando nacque Cristo, la *Salvatio Romae* precipitò con tutte le sue statue.[39] Ma è commovente lo spettacolo di questi pagani, che in mezzo al crollo di tutte le loro cose più care si stringono con fervore di venerazione intorno alla immagine gloriosa di Roma. L' iscrizione posta sulla tomba di Paolina, moglie di Vettio Agorio Pretestato, uno dei grandi personaggi dell'impero, dà alla buona consorte questa lode, che essa fu amica della verità e dell'onore,

---

[38] Graf, *Roma nelle memorie,* ecc. I, 201, e segg.

[39] Ales. Neckam, *De naturis rerum,* lib. II, cap. 174. — Nè altrimenti dicevano i pagani contemporanei di Rutilio. Agostino in *Serm.* LXXXI (XXXIII Sirmondi) *de verbis evang. Matthaei 18,* ci conserva il loro lamento: « *Christianis temporibus Roma perit!* » Tali giudizi dei pagani non si fondavano solo sulla mancata adorazione degl' idoli, ragione questa più volte confutata dagli scrittori ecclesiastici, ma altresì sulla politica degl' imperatori cristiani, come si trae da Agostino, *Epist.* CXXXVIII *ad Marcellinum:* « Ut quid autem ad illud respondeam quod dicunt, per quosdam imperatores christianos multa mala imperio accidisse romano? »

fedele agli dèi e devota ai loro templi, che amò suo marito più che sè stessa, ma più ancora di suo marito amò Roma (*Corpus Inscr. L.* VI., 1779). E il nostro Rutilio, pure in mezzo a tanti tracolli e a tante rovine, esortava Roma a non diffidare della sua sorte: essa sola non doveva temere la conocchia fatale delle Parche (I, 134). Nulla di più grandioso di questo spettacolo, di Roma che cade e trova in questo suo supremo cantore ancora accenti di fierezza antica: « Finchè staranno le terre, finchè il cielo porti gli astri, il tempo di tua vita non sarà soggetto a termine alcuno. Quel che gli altri imperi dissolve, ripara l'imperio tuo: tu rinasci più grande dai tuoi stessi mali ». Ahimè! fu vano vaticinio!



Al tempo di Rutilio anche in Roma la devastazione era cominciata. Per quanto si vogliano attenuare o accettare con le più ampie riserve le informazioni che ci vengono da alcuni scrittori, pure non si può ad esse negare ogni valore. Nel sermone che Agostino tenne ai Romani dopo l'invasione di Alarico (*Serm.* CV *de verb.*

evang. Luc., XI) egli rammenta come fossero stati già in Roma da alcuni anni atterrati tutti i simulacri degli dèi; e nell'anno 403 San Gerolamo così scrive (Hieron. *Ep.* LVII, *ad Laetam*): « L'aureo Campidoglio è ormai immerso nello squallore. Tutti i templi di Roma sono neri per fuligine: le ragnatele si stendono sotto le loro volte.... Il popolo, passando, frettoloso dinanzi ai templi crollati a metà, si avvia ai sepolcri dei martiri ». E poco dopo rammenta alla pia Laeta, come un titolo di onore per la sua famiglia, che il suo congiunto Gracco, prefetto della città, aveva fatto distruggere qualche anno prima la grotta di Mitra e molti simulacri adorati dal popolo e si era fatto battezzare sulle loro rovine. E il medesimo fatto è rammentato a titolo d' onore pur da Prudenzio, *Contra Symm. orationem*, I, 561 e segg. In un sermone tenuto prima del 399 a Cartagine [40], Agostino, volendo difendere i cristiani che avevano tolto la barba dorata al simulacro di Ercole, esorta

---

[40] È il Sermone XXIV *de verbis Psalmi*, 82 (*Serm.* 6 Sirmondi). È anteriore al 399; il che si deduce dal fatto che non vi è menzione degli editti di Onorio di quell' anno, i quali avrebbero servito all' oratore per la sua tesi. V. qui appresso: *La distruzione degl'idoli in Roma.*

i Cartaginesi a imitare l'esempio di Roma, ove già Ercole non è più, anzi tutti gli dèi sono stati abbattuti. Ad ogni modo il maggior numero degli edifizi di Roma rimaneva ancora in piedi. Nell' anno 403 il poeta Claudiano mostrava ad Onorio dall' alto della torre imperiale il tempio maestoso di Giove Tonante sul Campidoglio e gli innumerevoli archi trionfali e gli altri monumenti tutti ond' era denso lo spazio che si stendeva alla vista: [41] l'occhio, egli dice, rimane abbagliato dal lampo dei metalli, e il fulgore dell' oro tutto intorno diffuso accieca la vista trepidante (*De VI cons. Hon.*, 52–53). E il nostro Rutilio, pochi anni dopo, poteva ancora celebrare quei grandiosi monumenti: « Gli occhi, vagando da un punto all' altro,

---

41 Questa osservazione fu già fatta dal Gregorovius, (*Storia di Roma* l. I. cap. II, ediz. ital. di Roma, 1900, I, p. 45). — Gl' imperatori furono per qualche tempo più tolleranti con Roma, per quanto riguarda la conservazione del culto pagano. Da Libanio (*Pro templis* p. 20–21, ediz. Gothofredo) risulta che i sacrifizi vietati altrove erano permessi a Roma. Furono poi anche a Roma vietati da Valentiniano nel 391 (*Cod. Theod.* XVI, tit. 10, n. 11). Ma fino a quell' epoca continuarono cerimonie e festività pagane e furono erette statue ed altari, come è dato dedurre da parecchie iscrizioni (V. Lanciani, *Notizie degli scavi,* 1883, p. 481).

sono abbagliati, egli dice (I, 95 e segg.), al fulgore dei templi; gli stessi dèi non potrebbero avere sedi più belle. Che dirò io dei rivi sospesi sopra volte aeree a tale altezza che neppur le nubi vi leverebbe Iri? Queste moli si elevano a guisa di monti insino al cielo: un'opera così gigantesca perfino la Grecia loderebbe. I fiumi sono intercettati tra le tue mura: eccelse terme consumano laghi interi.... E che dirò delle selve rinchiuse entro le case istesse, ove gli augelli prigionieri con vario canto gorgheggiano? Ogni stagione è raddolcita dalla tua primavera eterna; lo stesso inverno, vinto, conserva a te le tue delizie. Leva in alto, o Roma, l'alloro che ti cinge il crine e nelle verdi sue fronde tu rinnovella il tuo sacro capo canuto: l'aureo diadema irraggi la sua luce dal tuo elmo turrito: l'aureo tuo scudo in eterno lampeggi».

Così Rutilio che vedeva ancora integre e fulgide le sembianze di Roma antica. Ma dopo di lui, ahimè, quanta rovina! Il suo fu veramente l'ultimo canto. Pochi anni dopo, uno sciagurato editto imperiale stabiliva che le cappelle, i templi, i santuari, se ancor ve n'erano in piedi, dovessero tutti distruggersi, e per espiazione dovesse

piantarvisi sù il segno della croce (*Codice Theod.*, XVI, 10, 25). Nulla v' ha che provi, come si è tentato più volte sostenere, che questo editto non fosse applicato anche a Roma. [42] E quale non fu la distruzione! Durante quel dramma pietoso a quando a quando si leva il rimpianto per la regina maestosa che cade. Un ignoto poeta mette in bocca a Roma queste parole di rimpianto: « Io non so più qual fui, appena mi ricordo di me stessa.... fui celebrata un giorno per il mondo intero: or non mi si concede neppure di ricordare la mia caduta » (Wernsdorff, *Poetae Latini*

---

[42] L' editto non si prestava alla interpretazione che i templi dovessero essere salvati, purchè vi si piantasse sù la croce, ma solo che la croce si piantasse per espiazione sulle rovine. Dice infatti: « Cunctaque eorum fana, templa, delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae Christianae religionis signi expiari praecipimus ». È possibile quindi che già prima dell' editto molti templi fossero stati assegnati al culto cristiano. Alcuni editti infatti del 408, del 414, ecc. (V. *Cod. Theod.*, XVI, tit. 5, nn. 43, 54, 57) espropriavano gli edifizi pagani e li assegnavano alle chiese. Ed Agostino a riguardo dei templi pagani indicava tre vie da seguire: o distruggerli, o volgerli ad uso pubblico o convertirli in chiese cristiane: solo escludeva l' uso privato (*Epist. XLVII ad Publicolam*).

minores, ediz. Lemaire, IV, p. 536).[43] E un altro lamenta che Costantinopoli fiorisca e si chiami ormai nuova Roma, e che nei suoi costumi e nelle sue mura Roma antica rovini: *Moribus et muris Roma vetusta cadis* (ivi, p. 538).[44] Ed a tempo ben remoto risale il carme dell' ignoto poeta addolorato che a Roma dice: « Nulla fu pari a te, o Roma, ed or non sei che una rovina sola: ma pur dalle infrante tue pietre si vede quanto grandiosa tu fosti! » (ivi,

---

[43] Questo carme, che comincia *Vix scio quae fueram*, fu tratto dallo Heinsius *ex veteri codice chartaceo bibliothecae Mediceae*, e pubblicato da P. Fabricius in *Antiq. mon.* p. 166. Nel catalogo della Laurenziana del Bandini non è contenuto. Il Baehrens non l' accolse nei *Poetae Latini minores* e neppure il Riese nell' *Anthologia Latina sive poesis Latinae Supplementum* (Lipsiae, Teubner).

[44] Questo carme, che comincia *Nobilibus quondam fueras constructa patronis*, fu pubblicato dopo le opere di Beda, tomo I, pag. 538 nell' edizione di Basilea 1563. Neppure esso è contenuto nelle raccolte del Baehrens e del Riese. Un altro epigramma è pure inserito dal Wernsdorff, nella sua raccolta (IV, p. 536), il seguente: *Roma vetus, veterės dum te rexere Quirites Nec bonus immunis nec malus ullus erat. Defunctis patribus successit prava iuventus Quorum consiliis praecipitata ruis.* Questo epigramma è contenuto nel codice Laurenziano 33, 24, del sec. XV, a foglio 76 v., con la indicazione: *Romae supra portam Sanctae Mariae trans Tyberim.* Il Buecheler non l' ha accolto nei suoi *Carmina epigraphica*.

p. 206). E pieno il petto di nobile dolore, aggiunge: « ma l' antichità, le fiamme, le spade non hanno potuto distruggere la tua gloria eterna! » (vv. 23–24).[45]



Così cadde Roma. E il nostro Rutilio che la cantò eterna, ed eternamente fulgida e bella, sembra avere qualche volta come un oscuro presentimento di rovina. Contro coloro che egli ravvisava causa del dissolvimento della virtù e della potenza romana muove acerba la rampogna. Ed è naturale che in questa condizione dello spirito suo ogni volta che l' occasione gli si porga, l' anima ricolma trabocchi.

Attacchi sistematici e diretti non è dato in questi tempi aspettarne, giacchè non sarebbero stati scevri di pericolo. Degli scritti composti in confutazione dei suoi, Ago-

---

[45] Questo carme si trova nel poemetto di uno scrittore del sec. XI, *Hildeberti de urbis Romae ruina*; ma non v' ha dubbio che questa parte del poemetto sia molto anteriore ad Ildeberto, il quale l' interpolò poi nell' opera sua, diretta a mostrare come Roma era stata resa più illustre dalla nuova religione. Vedi trattata la questione nel Wernsdorff, *Poet. Lat. min.* (ed. Lemaire), IV, p. 66 e segg.

stino così dice (*De Civ. Dei*, V, 26): « Mi si è detto che questi scritti sono già pronti, ma che gli autori aspettano il tempo, in cui possano pubblicarli senza pericolo ». Ed Agostino aggiunge: « Tal tempo non sarebbe già propizio alla libertà del dire il vero, ma alla licenza del dire il male ». Dal *Codice Teodosiano* (XVI, tit. 5, nn. 66 e 34) risulta che gl'imperatori minacciavano perfino la confisca dei beni e la morte a chi conservasse libri contrari al cristianesimo. [46]

In tali condizioni della cosa pubblica si comprende bene come gli attacchi di Rutilio fossero fatti quasi di sfuggita. Ma non per questo sono meno vigorosi. Durante il suo viaggio si trova ad attaccar brighe con un giudeo avaro e fastidioso, ed egli, dopo averlo coperto di vituperii rammenta che la Giudea è stata *radix stultitiae* (v. 389); meglio, secondo lui, che la Giudea non fosse

[46] Libanio, indirizzando intorno al 390 all' imperatore Teodosio la sua orazione in difesa dei templi, così cercava disviare il pericolo: « Sembrerà a non pochi che io ora assuma una impresa piena di rischi, parlando in difesa dei templi, e mostrando non esser conveniente il danneggiarli. Ma quelli che ciò temono, s' ingannano di gran lunga sull' indole tua » (cfr. Libanii *Pro templis*, ed. Gothofredo, 1634, p. 7).

stata mai assoggettata al giogo romano dalle guerre di Pompeo e di Tito; giacchè ora il contagio di quella peste allora recisa serpeggia più largamente per il mondo (v. 397): *Latius excisae pestis contagia serpunt.* Quando poi si trova a passare dinanzi alla Capraia, egli trova che l'isola è tutta piena di monaci, uomini, com'egli dice (I, 440 e segg.), « che fuggono la luce, che con greco nome si chiamano monaci, perchè vogliono vivere soli, senza alcun testimone. Essi temono i doni della fortuna, ma ne temono pure i danni. Può essere che alcuno si renda infelice da sè stesso, per non essere infelice? Ma quale insania tanto stolta di pervertito cervello è mai cotesta, di non accogliere neppure i beni, mentre tu temi i mali? O quel carcere è per essi una pena voluta dai fati, oppure essi hanno il fegato tumido di nero fiele ». [47]

[47] È notevole che Rutilio investa il concetto stesso della vita eremitica, presupponendolo attuato nella sua forma più rigida di macerazioni e di astinenze. Altri scrittori investono le individuali qualità morali dei monaci. Libanio nella più volte citata orazione *Pro templis* (p. 10, Goth.): « Coperti di nere vesti, mangiano più degli elefanti e dànno un gran da fare a cagione del soverchio lor bere a quelli che in cambio del loro canto somministrano ad essi il vino ». Eunapio, nella vita di

Proseguendo ancora il viaggio, egli si trova dinanzi alla Gorgona, irto scoglio che sorge in mezzo al mare, tra la costa pisana e la Corsica. Anche ivi è un ritiro di monaci. « Un nostro concittadino, egli dice (518 e segg.), qui si è seppellito vivo. Egli era giovane, di nobile lignaggio, non inferiore ad alcuno nè per il censo nè per contratte nozze, ma agitato dalle Furie, ha lasciato gli uomini e la terra; esule dal mondo, egli, credulo, è entrato in questo turpe nascondiglio. Infelice, stima che le cose celesti si pascano di sordidezze, e tormenta sè stesso più fieramente che non farebbero su di lui gli dèi oltraggiati. Questa sètta, domando io, non è più fatale dei veleni di Circe? Allora erano i corpi che si mutavano, ora sono gli animi ».

In questi versi è efficacemente rappresentato il contrasto tra i due mondi che si

---

Edesio (p. 472 Boiss.): « Quegli stessi [che avevano distrutto il tempio di Serapide] addussero poi in quei sacri luoghi i cosiddetti monaci, uomini all' aspetto, ma viventi a guisa di porci, e che in pubblico sopportavano e facevano infinite cose turpi e indicibili. E sembrava opera pia ad essi il dileggiare la maestà del sacro luogo. Tirannica potestà aveva allora ogni uomo coperto di nere vesti, che non rifuggisse dal mostrarsi pubblicamente in sordido aspetto ».

trovavano ora di fronte: l'uno chiuso nelle sue ombre paurose, l'altro vibrante e vigoroso e lieto nel possesso pieno e sano della vita terrestre, quel medesimo contrasto che nei versi ispirati di un grande poeta vivente, il Carducci, tempra il ritmo a potenza insuperata d'immagini:

. . . . . . una strana compagnia tra i bianchi
templi spogliati e i colonnati infranti
procedè lenta, in neri sacchi avvolta,
litanïando,
e sovra i campi del lavoro umano
sonanti e i clivi memori d' impero
fece deserto ed il deserto disse
regno di Dio.
Strappar le turbe ai santi aratri, ai vecchi
padri aspettanti, a le fiorenti mogli,
ovunque il divo sol benedicea
maledicenti;
maledicenti a l' opre de la vita
e de l' amore....



III.

La distruzione degli idoli in Roma.

Fin dalla seconda metà del secolo IV i cristiani, forti ormai dell'autorità degl'imperatori e delle leggi, proseguirono tenacemente contro i templi e gl'idoli pagani una lotta violenta, che sparse di devastazione tutte le provincie dell'impero. La ragione e lo scopo di tale lotta ci è indicata da un editto del 399 (*Codice Teod.* XVI, 10, 15): « Distrutti i templi non avrà più alimento la superstizione ». E Agostino per inculcare la distruzione dei templi apporta quest'altra ragione, che neppure le cose terrene debbono essere in potestà dei demoni (*De civ. Dei*, V, 25). Per non avere dalle autorità civili ostacoli alla distruzione dei templi, i cristiani presentavano falsi ordini imperiali di distruzione. Un editto di Onorio del 399 stabilisce infatti che tali ordini fossero strappati dalle mani di quelli che li

presentavano, e i presentatori fossero puniti (*Cod. Teod.*, XVI, 10, 15). Una sacra follia di distruzione aveva invaso questi fanatici. In una orazione scritta in difesa dei templi intorno al 390, Libanio così li dipinge: « Corrono ai templi, portando legna e pietre e ferro: quelli che non ne hanno portano contro di essi le mani e i piedi. Ai sacerdoti conviene o tacere o morire. Abbattuti i primi templi si corre ai secondi ed ai terzi, si accumulano trofei a trofei.... Passano per i campi come torrenti devastatori ». Queste parole sembrano illuminare di vivi colori quelle storie di distruzione, che noi troviamo narrate da Sulpicio Severo, da Sozomeno, da Teodoreto, da Eunapio. Nella Gallia il vescovo Martino, nella Siria il vescovo Marcello, ad Alessandria il vescovo Teofilo marciavano alla testa dei loro fedeli, tutto abbattendo e distruggendo.

Gl'imperatori seguirono in proposito una politica varia ed oscillante, secondo le tendenze di quei consiglieri che avevano più autorità su di essi. Un editto del 399 dispone: « Se ancor rimangono templi nei campi, senza rumore e tumulto si abbattano tutti » (*Cod. Teod.*, XVI, 10, 16). Ed uno del 408: « Se ancor rimangono statue

nei templi e nei santuari siano rimosse dalle loro sedi » (ivi, n. 19). Accanto a tali editti se ne trovano altri, i quali pur vietando sotto le pene più severe i sacrifizi e l'adorazione degl'idoli, proibiscono la distruzione, specialmente per il rispetto dell'arte (ivi, n. 8 e 15).

Ma pochi anni dopo, pure quel rispetto cessò. E verso i pochi residui del paganesimo non vi fu più ragione o pietà. Bisognava sradicare con la violenza l'aborrito culto. Nel 423 come dimostrazione della clemenza imperiale si disponeva che quei pagani che fossero sorpresi a compiere le loro esecrande cerimonie, benchè avessero dovuto essere già tutti dannati a morte, pure fossero puniti con la confisca dei beni e con l'esilio (ivi, n. 23); e pochi anni dopo senza più riguardo o eccezione di sorta si ordinava: « tutte le cappelle, i templi, i santuari, se ancor ne rimangono in piedi, sieno distrutti e per espiazione vi si pianti sù il segno della veneranda religione cristiana » (ivi, n. 25).

Il fanatismo dei fedeli e le leggi imperatorie fecero sentire i loro effetti anche a Roma? È opinione ormai invalsa che i cristiani di Roma fossero rispettosi dei templi

e degl' idoli pagani e tolleranti della religione avversaria; sicchè l' inizio delle devastazioni in Roma dovrebbe attribuirsi alla presa di Alarico. Tale opinione noi crediamo invalsa piuttosto per la facile acquiescenza, con la quale si sogliono accettare i giudizi accreditati da forti autorità, che per l' esame spassionato dei fatti e delle testimonianze superstiti. Quest' esame or noi vogliamo fare brevemente, aggiungendo altresì qualche altra fonte a quelle già conosciute per tale quesito.

Sono stati più volte apportati i versi di Claudiano, che nel 403 dall' alto della torre imperiale indicava ad Onorio il tempio maestoso di Giove Tonante sul Campidoglio, gl' innumerevoli archi trionfali, e gli altri monumenti tutti ond' era denso lo spazio che si stendeva alla vista (*De VI cons. Honorii*, 52 seg.). Niun dubbio quindi che nei primi anni del secolo V esistessero i templi ed i monumenti maggiori di Roma. Ma esistevano ancora i simulacri nei templi, esistevano i santuari, le cappelle, le grotte sacre?

Nello stesso anno 403 Gerolamo scrisse a Leta un'epistola (Hieronymi, *Ep. LVII ad Laetam*), nella quale dopo avere notato con gioia come i templi pagani si giacessero or-

mai abbandonati e deserti, le rammenta, quasi a titolo di onore per la sua famiglia, che alcuni anni prima il suo congiunto Gracco, prefetto della città, aveva fatto distruggere la grotta di Mitra e molti simulacri adorati dal popolo, e si era fatto battezzare sulle loro rovine. Così in un sepolcro cristiano sulla via *Salaria vetus* si trovò la rappresentazione dell'abbattimento di una statua pagana (De Rossi, *Bull. arch. crist.*, 1865). [1] Senonchè gli scrittori che vogliono persuadere altrui della perfetta tolleranza religiosa dei cristiani di Roma, adducono che tali testimonianze sono affatto rare e sporadiche, e che per contro ben gravi testimonianze c'inducono a ritenere che i cristiani non fossero in Roma devastatori.

E tali testimonianze sarebbero il trattamento fatto dai cristiani ai monumenti degli Arvali, e una lettera di Simmaco.

Quanto ai monumenti degli Arvali, io non giungo veramente a comprendere che cosa si voglia da essi dedurre. Il Grisar

---

[1] A proposito di tal monumento, così giudica il De Rossi l. c. p. 7: « la dipinta caricatura da me scoperta è poco meno che l' unico testimonio certo che ci additi qualche violenza quivi fatta dai Cristiani contro le statue pagane ».

(*Roma alla fine del mondo antico*, I, 33) per sostenere la sua tesi invoca tale testimonianza; ma pure dalla esposizione che egli fa, risulta che tutti i monumenti arvalici i quali erano nel bosco caduto in potere dei cristiani furono rotti e dispersi, mentre invece le iscrizioni di uno dei templi, che era protetto dalle leggi imperiali, si conservarono. O dunque?

L'altra testimonianza, abbiamo detto, è una lettera di Simmaco, ed è il Grisar stesso che la invoca (op. cit., pag. 35). Si tratta di una delle relazioni ufficiali di Simmaco, prefetto della città, all'imperatore (*Rel.* XXI, ed. Seeck, in *Mon. Germ. Hist., Auct. ant.*, 6, 1, pag. 295). Purtroppo però anche da tal documento si trae una conclusione affatto opposta a quella desiderata. La esposizione che fa il Grisar non risponde esattamente al vero, è anzi un accorto adombramento del vero. « Essendo stato, egli dice, accusato Simmaco di avere, quando era prefetto urbano, punito ingiustamente i cittadini cristiani per un delitto ad essi falsamente imputato, cioè per danneggiamento ai monumenti idolatrici, Damaso fece solenne dichiarazione che verun cristiano aveva sofferto una simile persecuzione dal prefetto e questi rese testimo-

nianza che nessuno mai era comparso al suo tribunale reo di quel delitto ». A dir vero, le cose non istanno precisamente così. I cristiani avevano accusato Simmaco di averli perseguitati come distruttori dei templi. Allora l'imperatore Valentiniano mandò subito un rescritto perchè fossero liberati i cristiani incarcerati per tal cagione. Simmaco rispose, anche con la testimonianza di Damaso, che egli non aveva incarcerato nessuno. Ma egli non dice di essersi così regolato, perchè la colpa dei cristiani fosse insussistente; dice anzi di non avere intentato alcun processo, solo per evitare il sospetto che ei volesse perseguitarli *(praevidi enim*, egli dice, *quid possint aemuli suspicari)*, e nella relazione stessa afferma che le mura della città erano state spogliate dei loro ornamenti *(cultum spoliatorum moenium)*. Questo documento non prova dunque che i cristiani di Roma non distruggessero; prova invece che, quando distruggevano, i pubblici poteri erano impotenti a reprimerli: e se solo avessero tentato la punizione, l' imperatore avrebbe sconfessato i suoi funzionari. Sicchè la relazione di Simmaco è da mettere tra le altre prove, che anche a Roma infierì il fanatismo religioso contro i templi.

Alcuni passi infine dei Padri della Chiesa sono stati interpretati come riferentisi alla rovina morale, non materiale, degli idoli. E certamente all' abbandono dei templi, non al loro disfacimento materiale, allude Gerolamo quando scrive: « L' aureo Campidoglio è ormai immerso nello squallore; tutti i templi di Roma sono neri per fuligine » (*Ep. LVII ad Laetam*). Non si erano avute in Roma, come in Oriente, le marcie delle turbe frenetiche, che muovevano a distruggere gli edifizi sacri. Ma i templi erano nella desolazione e nello squallore appunto perchè i loro idoli erano stati atterrati. Questo dice Agostino: *eversis in urbe Roma omnibus simulacris*, e non è possibile volgere le sue parole a senso morale. Egli parla infatti di *simulacri*, non di dèi abbattuti; può vedersi una esagerazione nelle sue parole, ma non già un senso metaforico. E si badi pure alla occasione nella quale quelle parole furono dette. Esse si trovano nel sermone CV (*de verbis evangelii Lucae*, 11) tenuto da Agostino ai Romani dopo l' invasione di Alarico. Agostino risponde a quei pagani, i quali si lamentavano che Roma per l' abbattimento dei suoi dii fosse stata saccheggiata ed afflitta. No, non è vero, risponde Ago-

stino, non è vero; i simulacri degli dèi erano stati già tutti abbattuti, ed appunto per questo i Goti guidati da Radagaiso poterono essere vinti. Qual' era dunque il lamento dei pagani, cui qui risponde Agostino? È evidente che i pagani non potevano dire: « i nostri dèi sono morti! », altrimenti non sarebbero stati più pagani; essi dicevano invece: voi avete abbattuto le statue dei nostri dèi, e perciò essi si vendicano col far saccheggiare Roma. E Agostino risponde che le statue erano state già abbattute prima di Radagaiso, eppure allora Roma non fu saccheggiata, ma conseguì anzi la vittoria sui Goti.

Ma v'è un altro passo di Agostino, molto importante per la nostra questione, ed al quale non si è posto mente. È nel sermone XXIV (*de verbis psalmi 82*).[2] Questo sermone fu tenuto a Cartagine prima del 399, come è provato dal fatto che non si fa cenno agli editti di Onorio di quell'anno, che avrebbero servito egregiamente alla tesi che l'oratore sostiene. Agostino vuole esortare i Cartaginesi a sradicare la mala pianta della superstizione pagana. Dio lo

[2] Ediz. Migne, *Patrol. lat.* vol 38, p. 166.

vuole, egli esclama, Dio lo ha comandato, Dio lo ha predetto, Dio ha già cominciato a compiere l'opera sua, ed in molti luoghi della terra l'ha già in gran parte compiuta. A Roma stessa, che è *caput gentium*, aggiunge l'oratore, gli dèi romani sono venuti meno; perchè dunque rimasero qui?

Questo passo preso isolatamente parrebbe potersi anche interpretare in senso morale; ma il passo che segue impedisce una tale interpretazione. In esso Agostino vuol difendere alcuni cristiani di Cartagine, i quali erano sotto l'imputazione di aver rapito la barba dorata al simulacro di Ercole adorato nella città. Agostino non nega il fatto, ma lo giustifica: i cristiani lo fecero per dileggio al falso dio, anzi Dio stesso lo fece, per mezzo dei suoi fedeli, dei suoi cristiani. Questo Ercole che una volta era chiamato dio, egli dice, a Roma non è più, e qui invece voleva essere anche con la barba dorata! È evidente che qui si tratta dei simulacri, non del concetto della divinità; se i simulacri di Ercole fossero stati ancora nei templi di Roma, l'antitesi tra Roma e Cartagine posta da Agostino non avrebbe avuto più alcun significato.

Tutte le testimonianze sembrano dunque

accordarsi per indurci a questa conclusione, che anche in Roma la distruzione degl' idoli fu opera del fanatismo religioso. I cristiani guidati da Alarico fecero il resto sui grandi templi pagani, solo risparmiando, per ordine del loro duce, le chiese cristiane e coloro che vi si rifugiavano, sicchè almeno, in mezzo agli orrori della selvaggia devastazione, suonò consiglio di mitezza la professione della nuova fede.

AGGIUNTE

A pag. 10, nota 2:

Di altre due opere crediamo opportuno aggiungere qui la menzione: V. Schultze, *Gesch. des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums,* I e II, Jena, 1887–1892; Arneth, *Das klassische Heidentums und die christliche Religion,* Wien, 1895.

A pag. 12, nota 4:

È da aggiungere la menzione della bella opera del Bouché–Leclercq, *Histoire de la divinations dans l'antiquité.* In tale opera, nel vol. I, a pag. 29–91 è un rapido, ma succoso cenno di tutto quanto riguarda i rapporti tra la divinazione e la filosofia, e le varie giustificazioni o confutazioni che gli antichi fecero dei riti e delle arti augurali.

A pag. 47, nota 6:

Sulle idee religiose di Seneca e specialmente sui rapporti di esse col cristianesimo primitivo può essere utilmente consultato il libro del Kreyher, *L. Annaeus Seneca und seine Beziehung zum Urchristentum* (Berlin, Gaertner, 1887). Crediamo però di dover fare ogni riserva circa la conclusione cui egli giunge, di una dipendenza delle dottrine di Seneca dalle dottrine bibliche e cristiane.

A pag. 60:

Le parole primitivamente significanti cose o fenomeni naturali passarono ad essere nomi di persone divine. Ciò potè avvenire appunto perchè la fantasia pri-

mitiva animò quelle cose e quei fenomeni, ed ebbe di essi una percezione esclusivamente religiosa. Ogni fatto del mondo esterno suscitava nell'uomo come il concepimento di una misteriosa potenza, di cui esso fosse la manifestazione visibile. — Crediamo opportuno rimandare il lettore all'importante articolo « *Mythologie* » di Hermann Usener in *Archiv für Religionswissenschaft*, VII, p. 6–32.

A pag. 62, nota 13:

L'interpretazione naturalistica dei miti fu accetta agli Stoici; v. Cicerone, *De Natura Deorum* II, 24, 63 e segg.; e III, 24, 63: « *Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus, commenticiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quidque ita appellatum sit, causas explicare* » ecc. Ma gli Stoici accettavano pure l'interpretazione razionalistica e ponevano come una delle fonti della Θεοποιία la deificazione dei *beneficiis excellentes viri* (cfr. *N. D.* II, 24, 62). Questa seconda spiegazione era ancora più sviluppata da un altro stoico, Perséo, scolare di Zenone, il quale riteneva essere stati oggetto di deificazione non solo gli uomini ma le cose stesse da essi inventate; cfr. *De Nat. Deor.* I, 15, 38: « *At Persaeus eiusdem Zenonis auditor eos dicit esse habitos deos a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas, ut ne hoc quidem diceret illa inventa esse deorum, sed ipsa divina* ». — Quanto a Crisippo vedi pure Philodemi, *de pietate*, col. 13 (*Dox.* 547): καὶ ἀνθρώπους εἰς θεοὺς φησι μεταβαλεῖν. I frammenti suoi sopra gli Dèi e i miti sono raccolti in Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Lipsiae, Teubner, 1903), II, p. 312–320.

A pag. 69:

L'interpretazione naturalistica dei miti eliminando il concetto degli dèi quali persone e spiegandoli invece

quali simboli di fenomeni naturali, non doveva essere sospetta ai Cristiani, che appunto si sforzavano di togliere ogni venerazione agli antichi dèi. Pure, essi non trassero tal conseguenza, che avrebbe avvantaggiato la loro causa. Ed è strano che non la traessero, giacchè essa si trovava già in un' opera molto letta dagli apologisti, nel *De Natura Deorum* di Cicerone, ove l' accademico Cotta, a proposito della spiegazione fisica degli dèi propugnata dagli stoici, così dice (III, 24, 63): « *Quod cum facitis illud profecto confitemini, longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit, eos enim qui di appellantur rerum naturas esse, non figuras deorum* ».

A pag. 91:

A proposito dei Cristiani dediti ad arti divinatorie è da rammentare pure la credenza di molti di essi nella verità dei sogni, considerati come mezzo con cui Dio suole manifestare agli uomini la volontà sua. A propugnare tale idea Sinesio vescovo di Cirene, nella prima metà del sec. V, scrisse l' opera *De insomniis* (cfr. Migne, *Patrol. gr.* vol. 66, p. 1281 sgg.). Rimandiamo in proposito al Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination,* I, p. 98 segg. — È da notare come sieno addirittura isolate nel cristianesimo le voci tendenti a considerare come imposture le arti della divinazione, dei sogni, i responsi degli oracoli, ecc. Qualche tratto vivace di rampogna e di sdegno si trova in Clemente Alessandrino, *Protrept.* I, 2. Ma in genere gli scrittori cristiani considerano cotali arti non come false, bensì come peccaminose.

A. pag. 99, nota 31:

Il trattato di Porfirio *De abstinentia* (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων) è riprodotto pure nella edizione di Augusto Nauck, Porphyrii philosophi platonici *Opuscula selecta,* Lipsiae, Teubner, 1866, p. 83 sgg.

Avvertenza

A pag. 48, linea 9: *Carm.,* si legga: *Carm.* — A pag. 49, nota 8, linea 2: *conservandus* si legga *consecrandus.*

Si coglie qui l' occasione per ringraziare i professori Enrico Rostagno, Domenico Bassi, Paolo Savi-Lopez, che ci sono stati cortesi di qualche utile indicazione.

INDICE DEL VOLUME

